VISIT…

Мещеряков А Н Герои, творцы и хранители японской старины

Аннотация издательства

Книга состоит из девяти очерков и представляет собой исследование развития древней японской культуры через образы мифологических героев, исторических деятелей, поэтов, писателей IV-XI вв. Развернутые литературные биографии несут в себе разнообразные сведения в области истории, литературы, религии, быта древней Японии. Написана в жанре научно-популярного эссе.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие

Ямато Такэру: богатырская реальность образа

Царевич Сётоку: преданный Будде администратор

Поэты "Манъёсю" стихи для общества и общество для стихов

Докё: война и мир двух теократии

Буддийские проповедники: созидатели чуда

Кукай: безупречная каллиграфия эзотерической политики

Сугавара Митидзанэ: трагедия обожествления

Ки-но Цураюки: поэт или стихоплет?

Мурасаки-сикибу: ненапрасный дар

Примечания

Литература

Список ранних японских правителей с указанием девизов правлений

Указатель имен [в данном файле опущен. - aut]

Summary

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга эта представляет собой попытку жизнеописания выдающихся личностей древней и средневековой Японии. Вероятно, каждому из исследователей, работающему в биографическом жанре, хочется помимо общественной значимости своих героев показать, что они представляли собой как люди - кого любили, кого ненавидели, что предпочитали на ужин и как из всех этих "пустяков" вырастает фигура достаточно крупная - различимая и из сегодняшнего дня. К сожалению, во многих случаях мы были лишены такой возможности - наиболее ранние источники редко касаются вопросов, связанных с личными качествами наших "героев". Поэтому некоторые очерки (о Ямато Такэру, Сётоку, Докё) нам пришлось построить не столько как повествование жизнеописательное, сколько как рассказ о времени, в которое довелось жить персонажам книги.

Так же мало биографических сведений сохранилось о поэтах "Манъёсю" и об авторах буддийских легенд. Однако недостаток этих сведений до некоторой степени компенсируется возможностью прочтения собственных произведений авторов - через отображенный в их творчестве мир мы можем увидеть и их самих.

И наконец, источники позволили в заключительной части книги до некоторой степени приблизиться к сбалансированному изложению, включающему в себя рассмотрение психологии личности.

Воссоздание жизни людей древности и средневековья возможно, естественно, лишь на материале письменных свидетельств того времени. Поэтому проблема текста (способов его порождения, функционирования и восприятия) в его отношении к культуре оказалась в книге одной из главных. Некоторые наши утверждения относительно текста высказываются впервые, п поэтому не всегда удалось, возможно, избежать некоторой полемической заостренности. Следует, конечно, иметь в виду, что любая схема любого, в том числе и литературного процесса не может охватить всего многообразия фактов. Поэтому, когда мы пытаемся определить его закономерности, речь может идти лишь о тенденции.

Выбор тех или иных исторических фигур был продиктован следующим: каждый конкретный период мы старались представить личностью, на примере жизни и творчества которой можно было бы с наибольшей достоверностью и полнотой дать изображение культуры данного времени.

Несмотря на определенную самостоятельность очерков, каждый из них занимает свое место в книге, отражая определенный этап в истории развития представлений общества о личности и личности - об обществе и о себе.

За время, о котором ведется рассказ в этой книге, в Японии произошло множество самых разнообразных событий. Для нас, далеких потомков, возможно, самым главным из них было формирование культуры, известной нам под названием японской. При написании книги более всего нас интересовала роль человека в многомерном процессе созидания культуры. В последнее время историки и литературоведы излишне увлеклись, как нам кажется, построением универсальных схем, из которых выпал человек как носитель и строитель жизни. История, лишенная своего творца - человека, перестает быть живой. Историю же мы понимаем предельно широко - как все бывшее.

Отнюдь не умаляя своеобразия путей становления японской культуры, мы пытались показать, что и с людьми той далекой поры можно вести диалог. Ввиду традиционной открытости нашей культуры задача эта посильна. Недаром А. Блок писал:

Нам внятно все - и острый галльский смысл

И сумрачный германский гений...

Хочется, чтобы и homo japonicus стал нам хоть немного понятнее.

Ямато Такэру: БОГАТЫРСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ОБРАЗА

"Государь хочет моей смерти.
Зачем он послал меня усмирять
злобных людей на западе?
А как только я вернулся,
он послал меня усмирять злобных
людей двенадцати областей
на востоке и не дал войска..."

Эту книгу мы начинаем с жизнеописания Ямато Такэру - мужественного богатыря земли Ямато, как называли в древности свою страну сами японцы. Но "жизнеописание" - слово ответственное и вряд ли применимо в полной мере к человеку, чья "жизнь" укладывается в жесткую схему жанра: в героическом эпосе герой имеет не слишком много прав на свободу воли. И наш взгляд на него есть взгляд не столько на него самого, сколько на его жизнеописание, каким мы знаем его из первых письменных памятников Японии летописно-мифологических сводов "Кодзики" ("Записи о делах древности", 712 г.) и "Нихон сёки" ("Анналы Японии", 720 г.). Иными словами, наш очерк это описание жизнеописания.

Законы жанра подминают под себя обстоятельства судьбы "реального" героя и особенности его характера. Будем откровенны: богатырь, являющийся миру на рассвете государственности, есть создание ошеломляюще примитивное, ибо он рожден с единственной целью - подчинить воле царей Ямато непокорных.

В эпическом герое мы познаем не столько его самого, сколько его образ. А для последующей истории и поколений образ бывает порой важнее действительности, ибо для нее реальность подменяется образом. И в этом смысле познание исторического факта до некоторой степени фикция, ибо в сознании общества укореняется не факт, но его отражение.

По отношению к сказанию о Ямато Такэру мы употребляем термин "героический эпос". Вообще же такое определение до некоторой степени условно: четко разграничить миф и эпос удается далеко не всегда. В данном случае, однако, древние японцы позаботились о нас: составители "Кодзики" и "Нихон сёки" сами выделяют "эру богов" и "эру императоров". "Эра богов" осмысляется при этом как особое время "творения", когда "деревья и травы умели разговаривать", причем они утеряли эту способность вместе с основанием правящей династии, как то утверждает памятник начала X в. "Энгисики" ("Церемонии годов Энги"). "Эра императоров" - это уже время людей, хотя и превосходящих, как правило, "реалистического" героя силами и свершениями.

Согласно традиционной хронологии, жизнь Ямато Такэру приходится на рубеж I и II вв. н. э. Как и другие народы, японцы удревняли свою историю и преувеличивали долголетие

героических предшественников. Достаточно сказать, что средняя продолжительность правления царей - предков отца Ямато Такэру, "императора" Кэйко,- близится к семидесяти годам. Но тем не менее долгожительство "императоров" казалось японцам не более вечным, чем цветение деревьев. Один из мифов повествует о том, что боги послали на землю своего собрата Ниниги-но микото, дабы он повелевал страной Ямато. В этой стране он встретил сестер Иванага-химэ (Деву-скалу) и Ко-но-хана-но-Сакуя-химэ (Деву цветения деревьев). Ниниги-но микото предстояло совершить выбор- какую из них взять в жены. Старшая Иванага-химэ - показалась богу безобразной, и он сочетался браком с Сакуя-химэ. Тогда отец сестер поведал, что, если бы он взял в жены Деву-скалу, их дети стали бы бессмертными. Жизнь же потомков его от брака с младшей сестрой будет недолговечна, как цветение деревьев. "Вот почему,заключает "Кодзики",- до дней нынешних жизнь императоров долгою не была". Так или иначе, но более разумным было бы считать временем подвигов Ямато Такэру век третий или даже четвертый. Всю раннеяпонскую традиционную хронологию вряд ли можно признать хоть сколько-нибудь обоснованной - более или менее точную датировку событий, находящую подтверждение в китайских источниках, удается проследить лишь с середины VI в. Более ранние даты носят полулегендарный характер.

Сила и бесстрашие - вот основные качества Ямато Такэру ("Такэру" означает "богатырь", "мужественный"). Все остальные его свойства представляют более или менее необязательное "дополнение", создающее герою только помеху в его богатырских делах.

Свои "свершения" Ямато Такэру начинает с убийства старшего брата. Дело было так. Царь Кэйко отправил старшего сына за двумя красавицами из земли Мино, повелев привезти их себе в наложницы. Тот, однако, ослушался родительского повеления и женился на них сам, а отцу привел других девушек. Но Кэйко обман раскусил и "тех девушек мучил: смотрел на них, а в жены не брал".

Старший брат впал в немилость, и, когда однажды Кэйко попросил Ямато Такэру научить его правилам сыновней почтительности (старший сын перестал являться к утренней и вечерней трапезе), Ямато Такэру исполнил просьбу весьма решительным и даже устрашающим образом. Простосердечный рассказ царевича об этом "подвиге" звучит в передаче "Кодзики" так: "Когда рано утром брат зашел в отхожее место, я поджидал его. Я напал на него, схватил, убил его, руки-ноги повыдергал, завернул тело в циновку и выкинул".

Подивившись силе и буйству сына, Кэйко решил найти им лучшее применение и отправил Ямато Такэру на дальний остров Кюсю, дабы он усмирил двух непокорных братьев-богатырей из племени кумасо, которые отказались приносить дань. Легенда указывает, что в это время Ямато Такэру еще носил прическу юноши, т. е. ему было лет пятнадцать-шестнадцать.

Для идейных представлений того времени, когда правящий род Ямато только начинал подчинять соседние племена, самоценность человеческой жизни еще не представляла собой

предмета размышления и кодификация нормами обычного права. Что касается универсального, письменно зафиксированного законодательства, то оно появляется только в VIII в. В сознании древних японцев существовало два вида "преступлений": "небесные" и "земные". "Небесными" почитались следующие: разрушение межевых знаков (передел рисовых полей), порча ирригационных сооружений, открытие водоспусков, что могло вызвать наводнение, "двойной посев", т. е. смешение семян риса с другими агрокультурами, обдирание кожи с животных, свежевание не с головы, а с филейной части, дефекация в неустановленном месте.

Список "земных преступлений" представляет собой реестр причин, приводящих к ритуальной нечистоте, которая проистекала от убийства животных, разделки туш, от заболевания лепрой, кожных болезней, укусов змей, от наказаний, посылаемых богами, порчи, наведенной птицами и колдовством. Кровосмешение и скотоложество также входят в число "земных преступлений".

Нетрудно заметить, что способы регуляции поведения человека, освящаемые авторитетом исконно японской религии - синтоизма,- имеют в своей основе запрет на то или иное действие и направлены на поддержание материальной основы жизни - земледелия, а также подвергают остракизму общественно опасных больных и нарушителей брачных норм, могущих угрожать целостности рода или общины. Положительная программа добролюбия, регулирующая отношения между индивидами как самостоятельными носителями моральных установлений, что присуще мировым религиям, в раннем синтоизме полностью отсутствует. Несмотря на наличие табуаций, относящихся к умертвлению животных, запретов, связанных с покушением на жизнь человека, в нормах обычного права не содержится. И если уж Ямато Такэру без долгих раздумий лишил жизни родного брата, ничто, разумеется, не могло охладить его воинственного пыла, направленного на иноплеменников.

Когда Ямато Такэру добрался до жилища братьев Кумасо Такэру, он увидел три ряда воинов, рывших землянку. После завершения работ там должен был произойти пир. Ямато Такэру стал бродить неподалеку, поджидая этого дня.

Когда настал день пира, царевич переоделся в платье девушки, предусмотрительно приготовленное его теткой, Ямато-химэ, и вместе с женщинами вошел в землянку. Братья Кумасо Такэру посадили его между собой. В самый разгар пиршества Ямато Такэру выхватил короткий меч и, держа старшего брата Кумасо за шиворот, пронзил его грудь. Младший брат пытался убежать, но Ямато Такэру, догнав его у лестницы, ведущей наружу, поразил и его.

До сих пор мы употребляли имя "Ямато Такэру" условно. В хронике же до настоящего момента повествования героя называли Во-Усу-но-микото. Но младший из братьев Кумасо, признавая себя побежденным, в знак уважения перед соперником назвал его "Ямато Такэру-но мико" - "мужественный царевич из земли Ямато". Услышав столь лестный отзыв, новонареченный

богатырь немедленно подтверждает его справедливость, изрубив младшего Кумасо на куски, "словно спелую дыню".

Творцам легенды о Ямато Такэру и в голову не могло прийти, что действия героя кто-то может счесть вероломными. В архаическом эпосе нет добра и зла в нашем понимании. Их заменяет представление о полезном и вредном, поджидающем героя на его богатырском поприще. Победителя не судят, а поверженный недостоин сострадания, так что герой никогда не стоит перед этическим выбором между добром и злом. Пройдет тысячелетие, прежде чем появится кодекс рыцарской чести, разрабатывающий, в частности, и условия честного поединка.

Синтоизм, как и всякая другая "языческая" религия, не задумывается над необходимостью постоянной душевной работы личности. Именно поэтому ненцы перед православными миссионерами "доказывали превосходство своей веры тем, что им жить в ней очень легко и вольно, а в христианской очень тяжело" [Хомич, 1979, с. 15].

Не дожидаясь дальнейших повелений отца, царевич добрался до земли Идзумо (совр. преф. Симанэ). Ямато Такэру намеревался убить тамошнего богатыря Идзумо Такэру. Поклявшись в дружественности своих намерений, Ямато Такэру сделал деревянный меч и, выдавая его за настоящий, подвесил подделку у пояса. Вместе купались богатыри в реке Хи, и когда царевич вышел из воды, он взял меч, оставленный Идзумо Такэру на берегу, и по правилам побратимства предложил взамен свой. И тут же вызвал Идзумо Такэру на поединок. Легко догадаться, чем он закончился. Окрыленный победой, Ямато Такэру торжествующе пропел:

Идзумо Такэру
Из страны, где встают облака,
Носит ножны,
Увитые плющом,
Но внутри нет клинка
[Здесь и далее, за исключением особо оговоренных случаев, перевод автора]
и вернулся домой.

Вряд ли стоит сомневаться в истинности походов войск Ямато против соседей. Другое дело, что коллективное сознание склонно сводить сражения, произошедшие между воинскими отрядами, к поединку их предводителей. Коллективное сознание обобщает, собирая в образе вождя нужные для победы качества. Подобную выделенность героя, однако, ни в коем случае нельзя смешивать с его индивидуализацией. Наоборот, весь не очень обширный набор качеств богатыря слишком жестко задан, чтобы у героя оставалось время для забот о собственной личности в ее частных, не имеющих значения для всего коллектива проявлениях.

Отдых Ямато Такэру от подвигов длился недолго - после его возвращения Кэйко отправил сына усмирять непокоренные племена - теперь уже не на западе, а на востоке. На сей раз царское повеление не вызвало у Ямато Такэру радостного прилива сил.

Пожалуй, именно с этого момента нечто человеческое начинает проглядывать в образе прежде столь "бессердечного" богатыря. Прежде чем приступить к усмирению непокорных, Ямато Такэру отправился в Исэ, где находилось родовое святилище правящего рода. Возможно, что нынешний храм Исэ представляет собой точную копию того, в котором Ямато Такэру возносил молитвы, обращенные к мифической прародительнице царского рода богине солнца Аматэрасу,- храм полагалось отстраивать заново каждые двадцать лет, и благодаря этому до нас дошел замечательный образец древнеяпонской архитектуры. Правда, соблюдать периодичность в двадцать лег оказывалось не всегда возможным, но к нынешнему времени перестройка была проведена уже не менее шестидесяти раз.

Храм Исэ расположен на полуострове Кии. По преданию, он был основан при предшественнике Кэйко - Суйнине. Уже известная нам тетка Ямато Такэру была жрицей культа Аматэрасу. В поисках подходящего места для постройки храма странствовала она по разный землям, пока наконец сама богиня не объявила ей: "В земле Исэ, где дуют божественные ветры, нескончаемо набегают волны из страны предков. Прекрасна земля Исэ, что окружена горами и морем. И здесь желаю пребывать".

Главное святилище храма представляет собой небольшую по размерам свайную постройку, в которой хранится зеркало из бронзы, символизирующее Аматэрасу. Вход туда разрешен только жрецам. Важно отметить, что синтоистское богослужение проходит вне помещения храма. Одна из основных конструктивных особенностей его - наличие только одного внутреннего помещения (хондэн), предназначенного для хранения святыни. И в настоящее время помещение для службы отсутствует, а религиозные церемонии проводятся в основном возле священных ворот (тории), ведущих в храм. Их прообразом послужил насест, с которого петух возвещает о наступлении нового дня.

Синтоистские адепты считают, что сам храм служит божеству лишь временным пристанищем - в период сельскохозяйственных работ, например. До и после этого божество обитает в другом месте - обычно в горах. Встречи и проводы божества являются важнейшими календарными праздниками синтоизма.

Крупный средневековый ученый Хирата Ацутанэ (1776-1843) оставил нам любопытное описание проводов синтоистского божества Хатимана в горы, во время которых участники обряда переодевались в белые платья, брали в руки белые посохи (цуэ), обувались в соломенные сандалии (варадзори), что, по свидетельству ученого, считалось атрибутами похоронного обряда [Хирата, 1936, с. 396-399]. Ацутанэ раздраженно рассуждает о бессмысленности подобных

действий - в его время обряд уже утерял первоначальный смысл. Однако, исходя из общих установок синтоизма, оформление обряда как похоронного вполне оправданно. Ведь проводы божества в горы - это проводы в иной мир, который обладает совершенно особыми свойствами. И разделение пребывания божества в разных мирах посредством похоронного обряда - вещь совершенно естественная с точки зрения "примитивной" логики и носит универсальный характер.

Вознеся в храме Исэ молитву, Ямато Такэру пожаловался своей тетке Ямато-химэ: "Государь хочет моей смерти. Зачем он послал меня усмирять злобных людей на западе? А как только я вернулся, он послал меня усмирять злобных людей двенадцати областей на востоке и не дал войска. Вот почему я думаю, что он хочет моей скорейшей смерти". Тут царевич зарыдал.

В дорогу тетка дала ему суму и меч Кусанаги. Меч, конечно же, оказался чудесным, и о нем стоит рассказать подробнее.

Буйный брат Аматэрасу по имени Сусаноо оскорбил свою сестру, совершив полный набор "небесных преступлений", и она от обиды спряталась в пещеру в мире настала тьма. Собравшиеся у входа в пещеру боги изготовили бронзовое зеркало, а богиня Амэ-но Удзумэ, впав в транс, оголила грудь и предалась неистовой шаманской пляске. Боги дружно засмеялись, а Аматэрасу, привлеченная взрывом ритуального смеха (который в архаических культурах символизировал жизнь), подала из пещеры голос: "Я спряталась в пещере и думала, что Равнину Высокого Неба сокроет тьма. Так отчего же Амэ-но Удзумэ поет и пляшет, а все боги хохочут?" Тогда Амэ-но Удзумэ ответила: "Мы веселимся и танцуем, потому что есть божество могущественнее тебя". С этими словами ко входу в пещеру поднесли зеркало. Привлеченная его блеском, Аматэрасу выглянула наружу, и ее вытащили из пещеры. Так посредством магических ухищрений богам удалось возвратить миру свет, но Сусаноо, чуть было не вызвавшего катастрофу, изгнали с высоких небес на землю.

На земле Сусаноо повстречал старика со старухой, которые горько плакали. На вопрос бога о причинах их несчастья они отвечали, что каждый год к ним является огромный и ужасный дракон о восьми головах и восьми хвостах. На теле его растут деревья, а брюхо измазано кровью. Дракон уже сожрал семь их дочерей, и вот настало время для последней. Взяв со стариков обещание отдать дочь ему в жены, Сусаноо превратил ее в свой гребень, а старику и старухе велел приготовить восемь бочек вина. Когда появился дракон, Сусаноо услужливо выкатил перед ним бочки. Дракон опился вина, головы отяжелели, и тогда Сусаноо своим мечом разрубил его на куски, так что воды ближайшей реки окрасились кровью. Разделываясь с одним из хвостов чудовища, Сусаноо сломал свое оружие. Желая узнать обо что, избавитель обломком лезвия достал из хвоста волшебный меч, который и получил имя "Кусанаги" - "Срезающий Траву". Впоследствии наряду с магатама (пластина, обычно каменная, выполненная в форме запятой) и бронзовым зеркалом этот меч стал считаться символом царской власти. Сыну Ямато Такэру -

Тюаю, правившему в 192-200 гг., один из подданных преподнес священное дерево сакаки, на верхних ветвях которого он подвесил магатама ("каменья Ясака"), на средних - зеркало, на нижних - меч. Преподнося эти символы власти в знак своей покорности, он произнес "Я, недостойный, преподношу тебе каменья Ясака, чтобы твое управление Поднебесной походило на мягкие их изгибы. Пусть горные реки и морские равнины незамутнены будут, словно бронзовое зеркало, а мечом этим да успокоишь ты Поднебесную".

Несмотря на дурные предчувствия, Ямато Такэру был исполнен решимости осуществить возложенную на него миссию по покорению "варваров". И хотя в земле Овари он воспылал желанием взять в жены Миядзу-химэ (всего же у него, по вольным обычаям того времени, было шесть жен и наложниц), чувство долга взяло верх, и он решил жениться на обратном пути.

Поход на восток оказался много труднее западного. На этот раз обманутым оказался сам Ямато Такэру. Управитель земли Сагаму заманил его в поле и поджег траву. Пламя приближалось к герою, но он избежал опасности вполне сказочным образом: из сумы вынул волшебное огниво, высек искру и направил огонь от себя, чтобы подавить встречное пламя. Затем Ямато Такэру вырезал весь род управителя и отправился дальше. В честь его подвига место то назвали Якидзу - Огненная Земля. (Во времена походов Ямато Такэру появилось немало топонимов, которые давали возможность потомкам восстановить перипетии странствований царевича.)

Ямато Такэру расправлялся со своими соперниками безжалостно. Люди в эпическом повествовании еще не делятся на "хороших" и "дурных". Принадлежность к лагерю "своих" или "чужих" избавляет их от необходимости оценивать свои поступки этически.

Во время восточного похода Ямато Такэру потерял одну из своих жен. Путь царевича лежал по морю. Японцы были плохими мореплавателями, и, когда разыгрался страшный шторм, стало ясно, что без приношений местному богу не обойтись. Супруга Ямато Такэру, полная сознания высшего предназначения миссии мужа, принесла себя в жертву, бросившись в волны со словами: "Ты должен завершить свои дела и доложить о них".

Ямато Такэру и не думает останавливать ее. Фанатическая одержимость идеей - покорить непокорных - движет им. Личность подчинена этой идее, ибо только она оправдывает жизнь богатыря. Сверхзадача героя делает его образ предельно примитивным. Именно в силу ограниченности личность героя воспринимается как цельная. Настолько цельная, что увидеть движения ее души бывает не так просто. Но, потеряв жену, Ямато Такэру свою горечь все-таки высказывает. Взобравшись на холм, он трижды прокричал: "О моя жена!"

А чуть раньше Ямато Такэру ударом стебля чеснока в глаз убил оленя бога этого же холма. Синтоистские божества в представлениях японцев обладали двойственной природой: антропоморфной и зооморфной, причем сознание представителей властей Ямато наделяло божеств непокоренных локусов звериным обликом. Все, что находится вне пределов власти

царя,- это область господства Хаоса, населенная дикими животными, змеями, грабителями, божествами, которые своим ядом отравляют путешественников. Тамошние хвостатые люди живут в землянках или птичьих гнездах, они не отличают своих жен от чужих, а детей от отцов. Нравом непокорны, сердцем схожи со зверями, эти племена не знают благодарности и пьют кровь своих жертв.

В двух преданиях "Хитати-фудоки" (описание провинции Хитати) памятнике, составленном в VIII в., но сохранившем весьма архаические представления, содержатся интересные сведения, касающиеся восприятия синтоистских божеств [Древние фудоки, 1969, с. 41- 42]. В первом из них повествуется о том, как во время правления Кэйтая (507-531) Матати из рода Яхадзу осваивал целину, чтобы превратить ее в заливные поля. В это время змей Яцуноками налетел на поля и стал мешать проведению работ. Матати разгневался и прогнал змея. Затем он проследовал к подошве горы и на пограничном рву в качестве вехи водрузил шест. Он сказал Яцуноками: "Все, что выше этого места, пусть будет владением бога, а все, что ниже,- пусть будет землей людей. Отныне и впредь я буду вечно почитать тебя. Я прошу тебя, не насылай на нас несчастья и не гневайся". После этого Матати воздвиг храм и совершил в нем моление.

Второе предание, относящееся ко времени правления Котоку (645-654), следует в "Хитати-фудоки" непосредственно за первым и связано с тем же змеем Яцуноками. Когда Мибу-но-мурадзи-Маро приступил к сооружению запруды, Яцуноками вместе с подручными змеями забрался на дубы, росшие возле пруда, и не уходил оттуда. Тогда Маро закричал: "Этот пруд роется для того, чтобы облегчить людям жизнь, и что это за местные силы, которые не подчиняются царским велениям!" Затем он приказал строителям плотины: "Убивайте без жалости все, что вы видите: зверей, рыб и насекомых".

Змеи испугались и скрылись.

В обоих сюжетах ясно выражена оппозиция антропоморфное - зооморфное (вариант оппозиции культурное - природное), причем второе предание отождествляет "культурное" с представлением о царе и царской воле. Показательна также динамика восприятия божества (напомним, что хронологический разрыв между преданиями составляет более 100 лет). Если в первом случае змею возносят молитвы и он мыслится в двух ипостасях - благой и вредоносной, что является несомненным признаком присутствия весьма архаических элементов в образе божества, то во втором предании змей выступает только как носитель злой природы.

Но вернемся к герою. По дороге Ямато Такэру встретился еще один зверь - белый кабан, который оказался богом горы Ибуки. Но Ямато Такэру утрачивает былую решимость и решает расправиться с ним на обратном пути.

Когда эпический герой дает волю вполне "человеческим" чувствам, это служит указанием на его скорую гибель. Недомогание также убивает богатыря, ибо только физическое совершенство

делает героя настоящим героем - творцы эпоса продляют персонажу жизнь только до тех пор, пока он способен творить подвиги. Целей же своих богатырь может достигнуть лишь физической мощью. Подвижники, творящие чудеса совершенством духа, появятся позднее - вместе с приходом буддизма на Японские острова.

Отказавшись от поединка с кабаном, Ямато Такэру утрачивает суть эпического образа. Он находит силы лишь для исполнения другого, ранее отложенного дела - теперь у него появляется время для Миядзу-химэ, которую царевич обещал взять в жены. Он слагает песню:

Твоя рука тонка,
Словно шея птицы
Как я хочу
Прижать ее к подушке!
Но на подоле
Месяц поднялся.

Миядзу-химэ почтительно отвечала:

Правящий миром
Сын солнца высокого,
Мой господин!
Уходят годы,
Уходят и луны.
Я столько ждала
Вот и месяц взошел.

После того как они соединились, Ямато Такэру отправился дальше, но заветный меч остался в доме Миядзу-химэ, что также свидетельствует об утере Ямато Такэру жизненной силы: свойства героев эпоса, равно как и мифа, определяются в значительной степени набором тех чудесных предметов, которыми они обладают. Теряя их, герои становятся беспомощными.

Силы между тем оставляли Ямато Такэру, на что указывают и названия тех мест, по которым он проходил: Дрожащие Ноги, Холм Посоха, Скрюченные Ноги. Воспоминания о родине преследуют его, отливаясь в незамысловатую песню:

Земля Ямато
Лучшая в стране.
Гор зеленые стены
Нависли одна над другой.
Окружена горами
Прекрасная земля Ямато.

Ямато Такэру чувствовал себя все хуже, и заключительные строки повествования "Кодзики" составляют песни, ностальгически воспевающие красоту страны Ямато. Как истинный воин, последние свои слова герой обращает к мечу, оставленному им в доме Миядзу-химэ:

Возле постели
Женщины
Лежит
Мой меч.
О, этот меч!

Пропев так, Ямато Такэру умер. После того как Ямато Такэру похоронили, по обычаям того времени насыпав курган, он превратился в гигантскую белую птицу и улетел - так что в гробу остались только его одежды. Сын Ямато Такэру, царь Тюай, повелел запустить в ров, которым обычно окружали курган, неких белых птиц, дабы они служили постоянным напоминанием об отце.

Тюай оказался не столь удачлив, как его родитель, и потерпел поражение в битвах с кумасо, вновь отказавшимися приносить дань, поскольку царь ослушался воли богов. Желая определить направление дальнейшего продвижения во время боевого похода, Тюай решил прибегнуть к прорицанию. Сам он играл на кото (цитре), а царица исполняла роль оракула. От звуков кото царица погрузилась в транс и объявила, что следует двигаться к западу. Но Тюай отказался следовать повелению, так как на западе простиралось море. Далее "Кодзики" утверждает, что Тюай тут же умер, а согласно "Нихон сёки", у него еще оставалось время для неудачного похода против кумасо.

Таковы основные события, связанные с "жизнью" Ямато Такэру, изложенные нами по преимуществу в соответствии с повествованием "Кодзики". Версия "Нихон сёки" местами расходится с рассказом "Кодзики": "Анналы Японии" приписывают некоторые подвиги Ямато Такэру его отцу, царю Кэйко, из чего исследователями часто делается вывод о более официальном характере хроники "Нихон сёки", стремящейся представить "императоров" как основных деятелей истории [Уэда, 1960, с. 87]. Нас, однако, больше интересует другая сторона проблемы, а именно: почему те или иные деяния могут с одинаковым успехом приписываться разным лицам? И не только деяния, но и песни: например, автором некоторых песен в "Кодзики" считается Ямато Такэру, а в "Нихон сёки" - Кэйко. Нам представляется, что подобная переатрибуция возможна лишь тогда, когда побудительные мотивы к действию, само действие и речь героев (а песни - это, безусловно, эквивалент прямой речи, делающей акцент на эмоционально-оценочном моменте) лишены индивидуализирующих признаков.

Приведем здесь мнение историка европейской культуры Л. П. Карсавина относительно воинского духа германцев, стадиально сопоставимых с японцами времен Кэйко и Ямато Такэру:

"Эта сила, делающая мощным индивидуума, не "индивидуализм", а родовой и племенной дух, в котором живет личность или который живет в личности" [Карсавин, 1918, с. 29]. Решительность Ямато Такэру в осуществлении его богатырских целей не должна вводить нас в заблуждение, несмотря на то что "она полна такою энергией, что часто вызывает иллюзию ,,индивидуализма"" [Карсавин, 1918, с. 216]. Цель подвигов Ямато Такэру и цели деяний Кэйко одинаковы: стремление к максимальному распространению своего влияния за счет других родов и племен. В архаическом эпосе герой не имеет собственных целей, но всегда является выразителем коллективной воли.

К сожалению, мы почти ничего не смогли сообщить читателю о сподвижниках Ямато Такэру и людях, его окружавших. Лишь иногда хроники сообщают их имена, оставляя за "кадром" их характеры и поступки. В архаическом эпосе ни один персонаж, кроме самого героя, не имеет права на самостоятельное действие. "Вспомогательные" персонажи существуют лишь потому, что существует сам герой, воздействием: своей мироустроительной энергии вовлекающий их в силовое поле истории.

Следует отметить, впрочем, что и само эпическое повествование о Ямато Такэру разработано не слишком детально (по сравнению с героическим эпосом других народов). Это можно было бы объяснить неразвитостью летописной традиции в момент фиксации сюжета о Ямато Такэру. Но дело в том, что и впоследствии образ Ямато Такэру не получил дальнейшей разработки.

Существует эпос завоевательный и эпос оборонительный. Сказание о Ямато Такэру принадлежит к первому типу. Островное положение Японии долгое время избавляло ее от вторжения иноземных захватчиков. А как показывает развитие мировой литературы, включая русскую, именно эпос оборонительный, изображающий трагедию поражения, обладает наибольшими продуцирующими возможностями. (Эта мысль была высказана М. М. Бахтиным в частной беседе с В. М. Моксяковым, который любезно сообщил ее автору книги.) Так получилось, что японская литература надолго лишилась эпоса - едва появившись, он канул в Лету, чтобы возродиться уже в условиях развитого феодального общества, когда непрекращающиеся междоусобные войны разделили страну на ряд соперничающих княжеств.

ЦАРЕВИЧ Сётоку:

ПРЕДАННЫЙ БУДДЕ АДМИНИСТРАТОР

Жаль мне путника,

Что голодным лежит

В солнечной земле Катаока...

Жаль голодного, сирого.

Путника жаль..

Образ царевича, более всего известного нам по его посмертному имени Сётоку ("святая добродетель"), оброс легендами довольно быстро, и уже в начале VIII в. в трактовке летописно-мифологического свода "Нихон сёки" Сётоку предстает частью в жизненном, а частью уже в житийном виде. В последующее время он становится любимым героем фольклорных произведений. Народные легенды могут послужить прекрасным материалом для выяснения закономерностей коллективного творчества. Однако наша задача сводится не столько к определению природы народной фантазии, сколько к попытке выяснения истинных событий жизни Сётоку и их места в истории.

Популярность Сётоку оказалась чрезвычайно велика не только среди творцов народных легенд, но и между людей ученых. Средневековые мыслители единогласно провозгласили его столпом буддизма в Японии и даже объявили Сётоку "всемилостивейшим бодхисаттвой". Однако школа "национального учения" (кокугаку), сформировавшаяся в XVII-XVIII вв., с присущей ей нетерпимостью ко всему иноземному преподносила биографию Сётоку как "антижитие" именно за его приверженность буддизму. После буржуазной революции Мэйдзи (1867 г.) стала превозноситься его роль в строительстве государства, а деятельность Сётоку по распространению буддизма нашла оценку с общекультурных позиций. И хотя после окончания второй мировой войны в гуманитарных концепциях японских ученых произошли значительные изменения, историки по-прежнему продолжают изучать жизнь Сётоку. Таким образом, внимание, уделяемое учеными личности Сётоку, оказывается ничуть не меньше, чем интерес людей не столь образованных, который питал легенды о царевиче в течение тринадцати веков. До сих пор каждый японец знаком с внешностью царевича, поскольку до 1984 г. его портрет был отпечатан на банкноте достоинством в 10 тыс. иен.

И фольклор и наука являются видами отражения мировосприятия. И историки наследуют в данном случае объект изображения народного творчества, хотя фольклорная фантазия в значительной степени сменилась трезвым научным анализом. Земная жизнь Сётоку давным-давно окончилась, но со смертью носителя этого имени она стала принадлежать потомкам.

Сётоку, как уже говорилось,- посмертное имя царевича. Согласно существовавшей в древности и средневековье традиции, человек носил также несколько прижизненных имен и прозвищ, которые были связаны с превратностями судьбы и свойствами характера человека. Истории известны три прозвища Сётоку.

Первое из них связано с обстоятельствами рождения царевича. Легенда передает, что супруга царя Ёмэя (585-587), не оставившего особого следа в истории, в 574 г. разрешилась от бремени неподалеку от стойла, и сына поэтому нарекли Умаядо ("конюшня"). Факт совпадения места рождения Сётоку и Иисуса Христа настолько поразил некоторых современных японских

исследователей, что они поспешили объявить о распространении христианских идей в Японии VI-VII вв.- благо проникновение несториан в Китай документально зафиксировано в 635 г.

Подобные утверждения, разумеется, далеки от истины, и речь может идти лишь о совпадении - проповедники христианства в лице иезуитов проникли в Японию только в середине XVI в. Гораздо вероятнее связь имени Умаядо с традициями могущественного рода Сога, поставлявшего для государей невест, которые вместе с прижитыми от них детьми служили проводниками влияния Сога. Бабка Сётоку происходила именно из этого рода, а в имени современника царевича - Умако, главы рода Сога, встречается иероглиф "конь" ("ума"). Так что знак "конь" можно истолковать и как принадлежность к клану Сога. Это и неудивительно: воинский культ, включающий в себя культ коня, имел в Японии того времени широкое распространение.

Для понимания событий той далекой поры необходимо вникнуть в тонкости семейных отношений, которые оказывали на историю неизмеримо большее воздействие, нежели ныне. Так вот, Умако, по всей вероятности, приходился Сётоку дядей по материнской пинии.

Данные этнографии показывают, что в традиционных обществах связь между дядей по женской линия и племянником (так называемый авункулат) бывает чрезвычайно тесной и по своей значимости может превосходить близость между отцом и сыном. Таким образом, исключительные прерогативы Сога объясняются, в частности, тем положением, которого удалось достичь главам этого рода в кровнородственной структуре тогдашнего общества.

Второе прозвище Сётоку - Тоётомими - связано уже с деловыми качествами царевича. Как сказано в одном предании, "в те дни, когда Сётоку просителей принимал, восемь мужей говорили разом о делах, ждущих решения. Сётоку же каждому отвечал вразумительно. Оттого и министры, и люди простые звали его Восьмиухим". Официальная хроника "Нихон сёки" сообщает также, что Сётоку заговорил с рождения и имел способность предугадывать еще не свершившееся обычные для китайских житий свидетельства святости.

Третье прозвище - "царь учения Будды" - Сётоку заслужил благодаря своему покровительству буддизму, который он изучал в юности под руководством монаха Хйеча из страны Когурё, что на Корейском полуострове.

Обстоятельства, которые привели Сётоку к власти, не совсем обычны. И хотя он был объявлен престолонаследником через четыре луны после воцарения его тетки Суйко (592 г.), само по себе это вовсе не означало его причастности к делам государственным. До Сётоку (да и после него) престолонаследник не получал никаких прав для вмешательства в текущие дела - его полномочия начинались лишь после церемонии посвящения в монархи. Однако во время царствования Суйко не совсем понятным для нас образом сложились обстоятельства исключительные, и Сётоку не только стал соправителем, но и много преуспел в различных нововведениях, касающихся жизни страны.

Собственно говоря, положение Суйко как царицы также можно считать уникальным для японской истории. Она была первой женщиной, официально взошедшей на престол. Ранее Дзинго когу (традиционно 201- 269) управляла страной, но церемонию посвящения не прошла. Суйко оказалась первой в череде восьми правительниц Японии VII-VIII вв.

Итак, Сётоку стал престолонаследником. И было тогда ему от роду 20 лет. Оценивая в самых общих чертах исторический период, на который пришлась жизнь Сётоку, следует сказать, что в это время особенно активно проходил процесс институализации японского государства, на который суйский и танский Китай оказывал самое непосредственное духовное влияние. Достаточно многочисленная эмиграция из государств Корейского полуострова и Китая, вызванная политической нестабильностью в этих регионах, активизирующиеся дипломатические, культурные и иные контакты (в Китай направлялись студенты, становившиеся по возвращении после многолетнего отсутствия наставниками придворных аристократов) содействовали ускорению формальной реализации назревших предпосылок в социальной, экономической и идеологической сферах. Известны случаи, когда корейцы и китайцы переправлялись в Японию целыми общинами, основывая поселения, которые впоследствии становились центрами распространения континентальной культуры в Японии. Более зрелые государственные институты континентального Дальнего Востока (Китая и государств Корейского полуострова), где в то время активно проходил процесс усиления центральной власти, предоставляли готовые образцы, частично применимые и на Японских островах. Некто Энити, проведший в Китае многие годы, изучая медицину, доносил царице Суйко: "Изумительна великая страна Тан (т. е. Китай.- А. М.), законы которой установлены крепко. Следует постоянно поддерживать с ней отношения" [Нихон сёки, 1975, Суйко, 30-7-0, 622 г.] [Ссылки на исторические хроники даются по следующему принципу: правитель (или девиз правителя), год, месяц, день, дата по европейскому летосчислению].

Энити, видимо, намекал на необходимость возобновить обмен посольствами, прерванный в 608 г. Дело в том, что в послании Суйко, адресованном императору Ян-ди, Китай именовался "землей, где заходит светило", а Япония - "страной, где восходит солнце". Ян-ди счел подобные слова свидетельством недостаточного уважения и оставил послание без ответа. Вряд ли японцы имели умысел оскорбить китайского монарха. Однако факт остается фактом: название "Страна восходящего солнца", под которым Япония прекрасно знакома и современным европейцам, послужило причиной для прекращения дипломатических отношений с Китаем.

Положение Сётоку при дворе Суйко можно уподобить должности Главного Министра, введенной в обиход позднее. "Нихон сёки" утверждает даже, что с того самого момента, как Сётоку стал престолонаследником, он "вершил дела императорские", но эти слова вряд ли стоит принимать на веру. Вернее было бы говорить о триумвирате Суйко, Сётоку и Умако. Все они стремились к

нововведениям. Положение каждого из них диктовало потребность в реформах. Царица, естественно, желала укрепления центральной власти и избавления от опеки консервативно настроенной родо-племенной знати. Позиции Сётоку отнюдь не гарантировались нормами обычного права, неродовитый дом Сога также не мог всецело положиться на авторитет традиции. И все они были выразителями потребностей истории, которая порой благоволит тем, кто прислушивается к ее велениям. Начало 594 г. ознаменовалось указом Суйко, в котором она предписывала Сётоку и Умако споспешествовать процветанию Трех Сокровищ (т. е. Будды, его Учения и сангхи - общины верующих), и подданные, как утверждает "Нихон сёки", стали, соревнуясь друг с другом, возводить буддийские храмы. Оценивая значимость повеления Суйко, следует вспомнить историю распространения буддийского вероучения в Японии.

Несомненно, что буддийские проповедники начали проникать на острова достаточно давно. Об этом, в частности, свидетельствуют пять бронзовых зеркал с буддийскими изображениями, которые датируются V в. (Эти зеркала были обнаружены при раскопках четырех курганов в Центральной Японии.) Однако состояние общества не позволяло еще буддизму прочно утвердиться на территории Японии. Но по мере того как первое государственное объединение Ямато утрачивало черты родо-племенного союза, возникали предпосылки для распространения буддизма.

Поначалу основной контингент приверженцев буддийского вероучения составляли иммигранты, и буддизм в очень значительной степени зависел (и материально, и в идейном отношении) от материкового влияния В особенности это касается Корейского полуострова. "Нихон сёки" пестрит сообщениями о доставке в Японию предметов буддийского культа (статуй, стягов, сутр и т. д.). Из Пэкче приезжали и монахи. В 554 г. прибыло семеро монахов, в 577 г. шестеро монахов, скульпторов и строителей буддийских храмов. Записи "Нихон сёки" регистрируют прибытие монахов и позднее - в 595 г., 602 г., 609 г., 610 г., 625 г. Такие активные контакты, безусловно, способствовали быстрому приобщению японцев к учению Будды.

В распространении в Японии буддизма и ликвидации децентрализаторских тенденций в первую очередь был заинтересован укрепляющий свое могущество царский род. В эдикте Дзюннина прямо утверждается, что "управлять государством невозможно, если не обрить голову и не облачиться в одежду монаха".

Дело в том, что местная религия - синтоизм - освящала кровнородственную структуру общества В Японии VII в. первостепенное значение продолжал сохранять культ предков. Каждый род поклонялся своему прародителю (удзигами), который считался охранителем (в самом широком смысле этого слова) рода В условиях постоянного соперничества между родами, сопутствовавшего процессу становления и развития государственности, функции божеств-покровителей рода, которыми те обладали ранее, забывались и отходили на второй план. Отсюда

- полифункциональность подавляющего большинства синтоистских божеств, которые считались охранителями благополучия рода. В случае, если род по каким-либо причинам отказывался от своего наследственного занятия, божество его продолжало сохранять свое значение и в его функционировании но происходило сколько-нибудь существенных перемен

Могущественные и знатные роды Японии вели происхождение либо от царей ("императоров", согласно традиционной терминологии); либо от "небесных божеств" (т. е. от божеств, родившихся и действовавших на небе,- божеств космогонического цикла), либо от "внуков небесных божеств" (родившихся на небе, но действовавших на земле-"культурные герои"), либо от "земных божеств" (родившихся и действующих на земле), либо от корейских и китайских иммигрантов. Споры о том, какое из божеств древнее и, следовательно, могущественнее, не утихали вплоть до IX в., что питало партикуляристские тенденции и создавало определенные трудности для создания государственной идеологии на основе синтоизма.

Говоря, что царский род был заинтересован в распространении буддизма, мы, разумеется, отдаем себе отчет в том, что реальный исторический процесс проходил гораздо сложнее. Определение своего отношения к буддизму стало для правителей одной из самых острых проблем. Об этом свидетельствуют, в частности, записи "Нихон сёки", предваряющие изложение событий правления того или иного царя, в которых обычно освещаются такие важнейшие вопросы, как генеалогия правителя и обстоятельства его восхождения на престол. Теперь с распространением буддизма в них содержится и характеристика отношения царя к этому вероучению. Так, о Бидацу (572-585) сказано, что он "не верил в Закон Будды". Емэй (585-587) выступает как правитель, который "верил в Закон Будды и почитал Путь Богов (т. е. синтоизм.- А М.)", а о Котоку (645- 654) говорится: "Он почитал Закон Будды и пренебрегал Путем Богов".

После правления Котоку в хронике исчезают записи, формулирующие отношение царей к буддизму и синтоизму. Это связано, по всей вероятности, с достижением определенной стабильности в политике правителей. Начиная с Тэмму (673-686), она фактически направлена на обеспечение мирного сосуществования двух религий. Однако во времена Сётоку отношение общественных сил к буддизму еще не сформировалось окончательно

Даже самые ревностные покровители буддизма не могли, конечно, игнорировать чрезвычайно стойкую местную традицию. В указе Сёму (724-749), на время правления которого приходится такое крупнейшее мероприятие, как строительство грандиозного буддийского храма Тодайдзи (подробнее об этом см. ниже, в очерке о Докё), говорится, например: "Я почитаю богов и поклоняюсь Будде" [Сёку нихонги, Дзинги, 2-7-17, 725 г.]

Дело в том, что система сакральных генеалогий служила идеологической основой господства царского рода. Эта причина также ограничивала царский род в последовательном проведении "пробуддийской" политики. Но, несмотря на это, объективная заинтересованность царского рода

в устранении центробежных тенденций определяла основные моменты его политики по отношению к буддизму.

В описываемый период японское государство совершало многочисленные походы с целью завоевания племен, обитавших на севере и юге архипелага. И здесь буддизм был призван сыграть роль объединяющего начала в качестве противовеса племенным божествам этих племен. Не случайно на цоколе Триады из буддийского храма Якусидзи изображены сцены жизни племен хаято. Эти изображения фиксируют факт завершившегося в конце VII в. завоевания острова Танэгасима и северной части архипелага Рюкю. Освящение в 696 г. "золотого павильона" в Якусидзи было совершено в ознаменование победы над хаято [Иофан, 1972, с. 252].

Буддизм становится опорой не только царского рода, но и формировавшейся служилой знати, которая не находила себе места в традиционной структуре родо-племенной аристократии. Аристократия возводила свою родословную к "небесным божествам" - наиболее древним и могущественным в синтоистском пантеоне. И потомки "небесных божеств" решительно пресекали любые попытки худородных фамилий нарушить сложившийся баланс сил земных и небесных. Так, в "Нихон сёки" содержится несколько относящихся еще к добуддийскому периоду указов, которые запрещают фальсифицировать свое происхождение. В одном из таких указов [Нихон сёки, 1975, Ингё, 4-9-9] говорится: "Высокие и низкие спорят друг с другом. Народ неспокоен. Некоторые случайно теряют свои титулы (кабанэ), а некоторые утверждают, что они якобы произошли от знатных родов". Следующий указ Ингё гласит: "Министры, чиновники и управители провинций утверждают, что они происходят от императоров; другие же ложно показывают, что их предки спустились с неба. Много лет прошло с тех пор, как разделились пути неба, земли и человека. Поэтому каждый род породил десять тысяч кабанэ и трудно отыскать истину". Представителям родов предлагалось пройти церемонию очищения, а истинность их слов должна была быть установлена путем опускания рук в кипящую воду - предполагалось, что лжец не выдержит испытания.

Говоря о служилой знати, следует помнить о том, что она в основном формировалась из представителей местной аристократии, чья мифическая генеалогия не была учтена в общегосударственном своде мифов и чьи родовые божества исключались из пантеона. Это и предопределило в значительной степени обращение служилой знати к буддизму.

Противоборство с родо-племенной аристократией служило объединяющим началом для правящего рода и служилой знати. Поскольку высшие социальные сферы были закрыты для родов незнатного происхождения, то многие из них видели выход в принятии, буддизма (это отвечало и интересам правящего рода).

Известно, что предание о принятии буддизма относится к царствованию Киммэя (539-571) - наиболее заметного правителя Японии VI в. Значительная роль Киммэя в истории страны

признавалась еще в средневековье, и по местоположению его дворца всю Японию называли одно время "страной Сикисима".

Киммэй предложил главам наиболее влиятельных родов решить, нужен ли стране буддизм. Накатоми и Мононобэ уверяли, что боги неба и земли, которым издавна поклонялись предки японцев, будут разгневаны. Однако Сога-но оми не послушал их и построил возле своего дома храм, в который поместил буддийскую статую, привезенную из Пэнче, и почитал ее как бога-охранителя рода (удзигами).

Все три рода - Накатоми, Мононобэ и Сога - были чрезвычайно влиятельны в ту пору. Но если Накатоми и Мононобэ вели свою родословную от божеств, то Сога - от военачальника Такэти ути-но сукунэ, известного своими походами против "восточных варваров", т. е. личности исторической и не подлежащей включению в пантеон государственного синтоизма.

Именно это, по-видимому, и побудило Сога принять буддизм, который, как известно, связывал судьбу человека исключительно с ее собственными деяниями. Поскольку сохранение генеалогии в стойкой устной традиции не позволяло изменить происхождение, Сога попытались поднять престиж рода путем принятия буддизма. Буддизм был осмыслен одновременно и в традиционной шкале ценностей (бог-Будда как удзигами, т. е. как охранитель рода), и в категориях другой, более открытой системы: так как Сога не могли вывести свое происхождение непосредственно от Будды, то они поклонялись ему не потому, что считали своим прародителем, но потому, что ему "поклоняются во всех странах на Западе" [Нихон сёки, 1975, Киммэй, 13-10-0]. Вскоре после того как Сога стали поклоняться Будде, страну постигли болезни и голод. Накатоми и Мононобэ причиной несчастий посчитали присутствие в Японии чужеземных богов и статую Будды из родового храма Сога выбросили в канал Нанива.

Однако потомки Сога-но оми продолжали поклоняться Будде: в 584 г. Сога Умако выстроил с восточной стороны своего дома храм, поместил в нем статую Мироку (Майтрейя) и поселил трех монахинь, чьи предки переселились с материка. Тогда же, как повествует хроника "Нихон сёки", Сиба Датто обнаружил в пище, приготовленной для проведения торжественной службы, "мощи Будды". Вера Умако и его сподвижников еще более укрепилась, и Умако воздвиг новый храм.

Составители хроники придавали этим событиям столь большое значение, что в "Нихон сёки" появляется запись: "Закон Будды ведет начало в Японии с этих пор". До некоторой степени такое утверждение можно считать справедливым, ибо еще отец Умако, Инамэ, поклонялся Будде один, а теперь его сын открыто строит храмы и поселяет в них монахинь.

Однако сопротивление противников новой для Японии религии еще не было сломлено. Когда вскоре вновь вспыхнула эпидемия, Мононобэ и Накатоми вновь обратились к государю Бидацу, сказав, что беда пришла из-за поклонения Сога Будде. Бидацу запретил поклоняться Будде. Мононобэ и Накатоми собственноручно сожгли храм и статуи, пепел развеяли над каналом

Нанива, а монахинь выпороли. Эти события и послужили основанием для составителей "Нихон сёки" отозваться о Бидацу как о правителе, который "не верил в Закон Будды".

Борьба между Сога и Накатоми-Мононобэ продолжалась и в дальнейшем. При отце Сётоку, Ёмэе, произошло еще одно столкновение между сторонниками буддизма и его противниками, когда сам государь высказал желание покровительствовать буддизму. Тогда Мононобэ и Накатоми повторили, что не следует отворачиваться от своих богов и почитать иноземных. Умако же призывал следовать повелениям государя. После смерти Ёмэя (587 г.) Сога Умако хотел, чтобы государем стал Хацусэбэ. Мононобэ Мория противопоставил ему царевича Анахобэ.

Решающая битва произошла в седьмой луне 587 и в "Нихон сёки" изображает Сётоку духовным предводителем войск, который в преддверии сражения сам вырезал из дерева статуи буддийских божеств и дал обет и случае победы воздвигнуть буддийский храм. После того как Умако принес такой же обет, войска, поддерживавшие Хацусэбэ, бросились в атаку. Дружины Мория рассеялись, а сам он и его дети были убиты. Трон занял Хацусэбэ. Он правил пять лет под именем Судзюн. В ознаменование победы над Мория были построены буддийские храмы Ситэннодзи и Хокодзи, причем половина рабов Мононобэ перешла во владение Ситэннодзи.

События того времени пропитаны кровью. Умако умертвил и Судзюна; причины этого нам неизвестны. Хроника сообщает лишь, что Судзюн заколол кабана со словами: "Когда же я смогу отрубить голову ненавистному мне - так же, как я отрубаю голову этому зверю?" Умако истолковал угрозу государя как обращенную к нему и составил заговор, в результате которого Судзюн был убит. В те времена покойника перед погребением полагалось поместить во временной усыпальнице, с тем чтобы совершать над ним погребальные обряды, которые могли длиться несколько месяцев. Но Судзюна погребли на следующий день.

Начиная с этого времени положение Сога еще больше упрочивается. Сога подчинили себе царский род и фактически правили страной до середины VII в. Во времена Сётоку некоторые указы провозглашались совместно от имени Сётоку и Сога Умако. Дело дошло до того, что Сога Эмиси в своем родовом храме исполнил "танец восьми рядов" ("яцура-но ами"), что считалось исключительной привилегией наследников государя.

После того как скончался Бидацу и потерпел поражение род Мононобэ, силы, препятствовавшие официальному признанию буддизма, оказались ослабленными. Еще до битвы с Мононобэ Умако обратился к послу Пэкче с просьбой взять с собой на родину трех уже упоминавшихся монахинь, с тем чтобы они могли получить в Пэкче официальное посвящение. Следующее посольство привезло разрешение вана (государя). Монахини вернулись в Японию через год. Их появление стимулировало принятие буддизма многими дочерьми корейских и китайских иммигрантов. Активизировалось и строительство храмов. Главным из них был Асука-дэра - первый "государственный" храм в Японии; приношения ему совершались посыльными

двора. В принципах построения храма угадывается влияние корейской и китайской городской архитектуры. В целом за период до правления Тэнти (668-671), согласно материалам раскопок и сведениям письменных источников, в Японии было построено 58 буддийских храмов, располагавшихся в подавляющем большинстве в Центральной Японии [Иноуэ, 1974, с. 217].

Тан же как и местные роды незнатного происхождения, в высшие сферы традиционной структуры японской аристократии не могли быть интегрированы и многочисленные иммигранты. Интересный пример попытки натурализации иммигрантов содержится в "Сёку нихонги" [Сёку нихонги, 1975, Энряку, 1-11-29, 783 г.]. Восемь представителей рода Ямато-ая-имики-ки-цуно-Ёсихито обратились к правителю с просьбой об изменении их имени. Они мотивировали это тем, что в записях произошла ошибка: имя их предка должно было звучать как Ямато-ая-ки-цу-но-имики (Ёсихито - семейное имя его потомков). На этом основании они просили позволения называться Ки-цу-но-имики, Нужно сказать, что сочетание "Ямато-ая" означает "китайцы из Ямато", т. е. точно указывает на неяпонское происхождение этого рода. Поэтому свое социально значимое имя Ёсихито не просили исправить в соответствии с первоначальным замыслом - они обращались с просьбой ликвидировать компонент имени, указывающий на их китайское происхождение.

Ввиду общности своих социальных интересов иммигранты представляли собой политическую силу, которая, так же как и служилая знать и (в ограниченной степени) царский род, противостояла родо-племенной аристократии. В этой борьбе буддизм был идеологической силой, служившей консолидации как внутри этих групп, так и между ними самими.

Как уже говорилось, Суйко вместе с Сётоку и Умако в самом начале своего правления взяла решительный курс на укрепление буддизма. Многие исследователи указывают даже на 594 г. как на дату провозглашения буддизма "государственной религией". Применение этого термина, однако, представляется нам малообоснованным, ибо распространение буддизма в Японии не влечет за собой искоренения синтоистских представлений. Неверная оценка буддизма как "государственной религии" Японии имеет в основе общепринятое среди историков мнение о дублировании буддизмом традиционных представлений и институтов синтоизма.

Для понимания причин распространения буддизма и для определения его места в совокупности социально-идеологических отношений весьма плодотворным было бы, по нашему мнению, выяснение функциональных различий между ним и синтоизмом. Но прежде чем обратиться к собственно японскому материалу, хотелось бы привлечь внимание читателя к в высшей степени поучительному эпизоду, зафиксированному членами православной миссии архимандрита Вениамина, посланного к ненцам в 1825 г.

На диспуте, организованном христианской миссией, ненцы (самоеды), в частности, заявили, что "они легче христиан узнают будущее и скорее открывают счастие и несчастие, удачу и

неудачу в промысле, что где случилось или где находятся похищенные вещи, хотя бы очень далеко унесены были" [Хомич, 1979, с. 15]. Таким образом, сами носители нехристианской культуры весьма точно осознавали функциональные отличия своей местной религии, приспособленной к особенностям их жизни.

Проблема функциональности является, на наш взгляд, ключевой при рассмотрении любого рода межкультурных влияний. Это тем более справедливо по отношению к Японии, где процесс адаптации буддизма происходил не насильственными методами, а мирным путем. История Японии позволяет проследить, как те или иные явления континентальной культуры усваивались и развивались без всякого давления извне, в силу внутренних потребностей японского общества. Поэтому без признания того, что каждая из двух религий выполняла различные социально-идеологические функции и обслуживала различные сферы практической и интеллектуальной деятельности, невозможно понять, почему, собственно, буддизм мог укорениться на островах Японского архипелага.

Помимо родовых божеств японцы поклонялись многочисленным ландшафтным божествам и божествам-повелителям различных природных сил: дождь, землетрясение, гора, пруд, дорога - все они находились во власти божеств, молитвы которым возносили синтоистские жрецы. Могущество этих божеств было не беспредельно и распространялось обычно на сравнительно небольшой район. Периферия не была подвластна главным божествам синтоистского пантеона. Когда Фудзивара Накамаро поднял мятеж, то молитвы с пожеланиями того, чтобы его войска, отступающие в Оми, не вышли за пределы провинции, возносились не Аматэрасу или же его родовому божеству, а именно божествам Оми [Сёку нихонги, 1975, Темпё ходзи, 8-11-20, 764 г.]. Поэтому наряду с именем божества в письменных источника упоминается и место его обитания.

В подтверждение тезиса о раннем дублирована буддизмом функций синтоизма почти во всех работах указывается, что в VII в. начали читаться сутры для вызывания дождя [Нихон сёки, Когёку, 1-7-25 642 г.]. Однако обращение к отдельным примерам еще не может считаться достаточным доказательством. Если же прибегнуть к статистике, то окажется, что на протяжении VII-VIII вв., функция вызывания и прекращения дождя (ветра, бури) практически монопольно выполнялась синтоистскими жрецами. Согласно нашим подсчетам, в "Нихон сёки" и "Сёку нихонги" содержатся 114 записей, касающихся молений жрецов о дожде (или его прекращении). Аналогичных буддийских записей зафиксировано всего 15. Если учесть к тому же, что хроники имеют тенденцию фиксировать только приращиваемую информацию, т. е. проведение большинства календарных синтоистских обрядов, в которых содержится обращение к божествам по поводу дождя, в летописях не отражено, то картина окажется еще более впечатляющей.

Для уяснения функциональной разницы между буддизмом и синтоизмом обратимся к записи "Сёку нихонги" [Кэйун, 2-4-3, 705 г.]. В связи с засухой правитель Момму повелел читать

буддийскую "Сутру золотого блеска" в пяти столичных храмах "для избавления народа от страданий". Стандартная формулировка, употребляемая в отношении синтоизма в подобных случаях, звучит так: "Отправлены посыльные во все храмы для совершения приношений и молитв о ниспослании дождя". Несмотря на то что в обоих случаях присутствует отношение "человек - природа", в первом из них главная воздействующая сила молитв обращена на человека, а во втором - на природу.

При постройке буддийских храмов, поскольку им предстоит находиться на земле, управляемой синтоистскими божествами, благорасположение последних имеет первостепенное значение. Во время постройки Тисикидэра и Тодайдзи не хватало золота, и божество горы Канэ-но такэ указало на его месторождение, во только после того, как ему были совершены соответствующие приношения. Когда в провинции Муцу обнаружили золото, которое было необходимо для позолоты статуи будды Вайрочаны, приношения совершались синтоистским храмам - ведь именно синтоистским божествам приписывалась способность властвовать над местной природой.

Буддизм в начале своего распространения в Японии выступал как регулятор определенных социальных отношений, в частности как регулятор отношений "человек - государство". Поэтому при ликвидации государственных переворотов именно буддизму отводилась правителями роль охранителя государства от мятежников. Функциональную разницу между буддизмом и синтоизмом можно представить в виде оппозиции "культурное- природное".

Нарушение структуры природного универсума неизбежно влечет за собой гнев богов. В "Нихон сёки" зафиксированы записи, повествующие о том, как сам государь или его посланники навлекают на себя гнев божеств, если осмеливаются рубить лес. В одном случае бревна идут на постройку кораблей, и бог грома не может помешать этому - он запутывается в ветвях дерева, а Кавабэ-но оми сжигает его [Нихон сёки, 1975, Суйко, 26-8-1]. Но в другой раз богам удается разрушить царский дворец [Нихон сёки, 1975, Саймэй, 7-5-9, 661 г.].

Таким образом, деятельность государя, точно так же как и последующая строительная активность приверженцев буддизма, "возмущает" привычный порядок этого пространства, вызывая гнев местных божеств.

До принятия буддизма оппозиция "культурное - природное" выглядела как противопоставление царя и некоторых синтоистских божеств. С принятием буддизма правитель начинает в значительной степени отождествляться с буддизмом, и эта оппозиция выглядит уже как "буддизм (отождествляемый с правителем) - локальные синтоистские божества".

Синтоизм как религия родо-племенного строя несет в себе экспрессию коллективных представлений. Проповедь буддизма обращена прежде всего к индивидууму. Поэтому буддизм мог достаточно легко внедряться в области сознания, еще не освоенные синтоизмом. Это хорошо видно и в такой жизненно важной области ритуально-магического воздействия, как болезни.

Хроники содержат достаточно богатый материал, касающийся ритуального лечения болезней. По нашим наблюдениям, в "Нихон сёки" и "Сёку нихонги" насчитывается 70 сообщений, в той или иной форме имеющих отношение к магическому лечению. Из них 23 синтоистских и 47 буддийских. Зафиксировано 7 синтоистски! сообщений, связанных с заболеваниями государя или членов его фамилии. Аналогичных буддийских записей насчитывается 29.

Отчасти это связано с функцией защиты буддизмом государства, которое персонифицировалось в правителе. Показательно, что слова, обозначающие правителя,- "микадо", "кокка" - употреблялись также и в значении "государство", а Дайдзёкан (высший административный орган) совмещал занятия проблемами страны в целом, а также двора, т. е. государя и его ближайшего окружения1.

Помимо царского рода к буддийским магическим средствам исцеления обращались также и члены других родов (зафиксировано четыре случая; подобных синтоистских записей в хрониках нет).

Картина меняется при проведении ритуалов, связанных с избавлением от массовых заболеваний и эпидемий: здесь наблюдается преобладание синтоизма как абсолютное, так и относительное (14 синтоистских записей против 5 буддийских). Таким образом, синтоизм сохраняет за собой право на проведение молений ставящих своей целью массовое излечение, допуская в то же время буддизм как магическое средство для сохранения здоровья индивидов.

Приведенный материал свидетельствует о том, что буддизм в Японии не мог играть роль "государственной религии", и самая главная церемония "государственной религии" - возведение на престол - всегда проводилась согласно синтоистским установлениям, ибо только синтоистский миф мог гарантировать наследственный характер царской власти. Историческое предназначение буддизма заключалось в другом - он осваивал области духовной и социальной жизни, которые синтоизм затронуть еще не успел.

Государственное строительство отнюдь не ограничивалось возведением буддийских храмов, моления в которых были призваны обеспечить спокойствие в Поднебесной. Наряду с магическими средствами контроля над действительностью триумвират Сётоку, Умако и Суйко не забывал и о более прагматических мерах. В конце 603 г. произошло чрезвычайно важное событие - по инициативе Сётоку в придворный обиход были введены ранги. И хотя саму идею ранжирования японцы заимствовали у корейцев и китайцев, ее конкретизацию в условиях Японии можно считать заслугой Сётоку.

В своем японском издании "табель о рангах" состояла из шести градаций, каждая из которых подразделялась на высшую и низшую ступени. Рангам были присвоены названия, заимствованные из этического словаря китайских философов: добродетель, человеколюбие, учтивость, искренность, справедливость, мудрость. Градациям соответствовал определенный

цвет головного убора и одежд. До этого времени японским аристократам присваивались наследственные титулы (кабанэ), служившие основным средством социальной стратификации. Введение рангов явилось первой всеобъемлющей попыткой умалить значение наследственных титулов и поощрить активно формировавшуюся служилую знать. Если кабанэ даровалось всем членам отмеченного рода, то ранги присваивались индивидуально, причем титул мог и не приниматься в расчет. Так, незнатному иммигранту Кура-цукури-но-обито-Тори ("обито" - титул) за сооружение статуи Будды в храме Асука-дэра был пожалован весьма высокий третий ранг "дайнин". Хотя ранг и присваивался индивидуально, но, как видно из указа, в расчет принимались и заслуги в деле распространения буддизма предков и ближайших родственников, что служит доказательством преемственности социального мышления: достоинства индивида не самодостаточны и должны быть подкреплены заслугами его родичей.

Сётоку продолжал активно участвовать в строительстве государственного аппарата и уже в следующем году обнародовал "Наставления о семнадцати статьях" (обычно не слишком корректно именуемые "Конституцией", "Законом" и т. д.; перевод "Наставления" см. [Попов, 1984]). Этот документ представляет собой свод поучений, обращенных к чиновникам и другим подданным. Его цель служить достижению гармонических отношений внутри государства. Сётоку призывал низы к повиновению, а верхи к управлению праведному, избавленному от злоупотреблений и чрезмерных налогов. Зло и порок должны быть наказаны, а дела добрые - поощряемы. Должно отринуть гнев, зависть, личную выгоду, и тогда будет достигнуто согласие и процветание государства. Для исправления нравов Сётоку рекомендовал почитать Три Сокровища, подчеркивая, таким об разом, роль буддизма в воспитании нравов.

"Наставления" имеют, пожалуй, наибольшее значение в деятельности Сётоку по строительству государства. Несмотря на компилятивный характер этого сочинения, составленного с широким привлечением классических книг конфуцианства, а также более поздних литературных источников ("Шан шу", "Ши цзин", "Лунь юй", "Вэнь сюань" и др.), само появление подобного памятника в Японии VII в. свидетельствует о тонком понимании Сётоку стоящих перед государством проблем, с которыми оно не в состоянии справиться без этизации всех социальных отношений.

Необходимо отметить изначально выборочный характер заимствований. Одно из важнейших положений конфуцианского учения об обществе - о возможности смены неправедного правителя или же династии ("мандат неба") - не привлекло к себе внимания Сётоку, так же как и его идейных преемников на протяжении всей последующей японской истории. И хотя правящий дол Японии почти никогда не обладал реальной властью, никто из временщиков (за исключением Докё, см. ниже отдельный очерк о нем) не осмеливался покуситься на трон.

После провозглашения "Наставлений" выпускается ряд указов, регулирующих придворный этикет: кров одежд и порядок вхождения во дворец. Отныне подданный был обязан перед дворцовыми воротами упасть на колени и на четвереньках вползти на территорию дворца. У человека нынешнего, скептически настроенного по отношению ко всякому ритуальному действу, внимание государственной хроники к подобным "мелочам" может вызвать недоумение. Однако японцы VII в. думали иначе. Для них церемониальная регламентация поведения была чрезвычайно важна - именно она формировала и закрепляла иерархическую структуру общества, без которой невозможно функционирование средневекового государства. Люди средневековья, в свою очередь, с неодобрением отнеслись бы к современной моде, предписывающей стандартизацию одежды, которая мало учитывает разницу в социальном положении.

В 7-й луне 606 г. произошло еще одно знаменательное событие - Сётоку по просьбе государыни произнес проповедь о сутре "Сёмангё" ("Шримала дэви симхана-да сутра"). Проповедь Сётоку, длившаяся три дня,- первое в истории Японии свидетельство появления этого вида речевой деятельности, неизвестной синтоизму. Для синтоизма того времени толкование текста немыслимо: текст существовал только как равный самому себе - без изъятий и прибавлений. В ином случае он теряет магическую силу. Знакомство японцев со стадиально более зрелой континентальной культурой позволило обращаться с текстом более свободно. Стали возможны его парафраз, компилирование из нескольких источников, комментирование.

Символично, что сутра "Сёмангё" представляет собой поучение самого Шакья Муни, адресованное царице Сёман (санскр. Шримала), т. е. проповедь Сётоку моделировала эпизод жизни основателя вероучения - и это придавало ей особую значимость. В том же, 606 г. Сётоку по собственной уже воле выступил с проповедью о "Сутре лотоса" во дворце Окамото. Выступление его не оставило Суйко равнодушной, и она пожаловала ему поля в земле Харима.

С приходом буддизма появляется совершенно новый тип человека "человека сострадательного". Если община, освящаемая синтоистской моралью, подразделяет социальное окружение на "свое" и "чужое", т. е. на членов общины и всех остальных людей, к которым неприменимы нормы общинной этики, то буддизм смягчает эту оппозицию, требуя равноправного отношения ко всем людям (и квалифицируя их только по степени святости), возбуждая универсальную и активную сострадательность, резко снижая возможность социальных и межличностных конфликтов.

Образ Сётоку в восприятии современников и ближайших потомков тесно связался с добродетелью сострадания. "Нихон сёки" передает такую легенду. Сётоку отправился в Катаока и увидел возле дороги человека, который умирал от голода. Сётоку хотел узнать его имя, но ответа не последовало. Тогда он накормил его и укутал в накидку, снятую со своего плеча. Сказав ему: "Пребывай с миром", Сётоку сложил песню:

Как жаль мне путника,

Что голодным лежит у дороги

В солнечной Катаока.

Может, он сирота?

И где его господин,

Что стройнее побега бамбука?

Жаль голодного, сирого.

Путника жаль...

Начиная с 610 г. деятельность Сётоку как государственного деятеля перестает быть столь активной. Отныне его имя редко появляется на страницах хроники. Очевидно, он стал вести более замкнутый образ жизни во дворце Икаруга. Там и появились его комментарии к трем буддийским сутрам - "Сутре о царице Сёман", "Сутре лотоса" и "Наставлению Вималакирти ("Юимагё", санскр. "Вималакирти нирдеша сутра").

Подбор сутр, разумеется, не был случайным. Женские персонажи этих произведений - Вималакирти и Шримала - своего рода исторические прототипы государыни Суйко. Материалом для комментариев, надо думать, послужили устные толкования Сётоку. Авторство его в свое время подвергалось сомнению, но последние исследования склонны придерживаться традиционной точки зрения [Иэнага Сабуро, 1975, Сакамото Таро, 1979]. Если автором комментариев действительно был Сётоку, то он намного опередил свое время. Но если и не был, то он должен был им стать в сознании ближайших потомков, поскольку основная линия идеализации Сётоку связана с его "книжной" деятельностью, имевшей веские подтверждения в реальной жизни.

В истории культуры наблюдаются случаи, когда личность своей мыслью далеко опережает эпоху. О своевременности или же преждевременности появления таких людей можно судить по тому, насколько полно их идеи усваиваются ближайшими потомками. Сётоку не оставил учеников в области комментаторской деятельности. Толкователи буддийских сутр вновь появляются лишь в IX в. (см. очерк о Кукае).

Комментарии Сётоку сохранились, но оказалось, что продолжить его дело некому. Воспитание философских преемников предполагает планомерную, т. е. осуществляющуюся школьным обучением, систематизированную передачу традиции. Во времена же Сётоку школ не было - ни монастырских, ни государственных. Первое упоминание о государственной школе относится лишь к концу VII в.

Заслуги Сётоку в распространении письменной культуры в Японии чрезвычайно велики. Ни один человек в Японии VII в. не написал больше Сётоку. Венцом его усилий явилась первая история Японии, составленная им в 620 г. совместно с Сима-но оми. Текст хроники сгорел при

пожаре, однако, судя по записи "Нихон сёки", он представлял собой генеалогии правителей вкупе с записями о происхождении других влиятельнейших родов.

Появление письменно зафиксированной истории страны свидетельствует о достаточно высоком уровне осознания правящим родом (и прежде всего самим Сётоку) потребностей государственного строительства.

В отличие от комментирования сутр историческое направление стало активно разрабатываться уже в ближайшие десятилетия. Конец VII и все VIII столетие могут быть определены как время господства исторического сознания в письменной культуре. Составляются государственные летописи, храмовые хроники. Другие памятники (поэтические антологии, сборники буддийских преданий) строятся с учетом хронологического принципа - сцепление стихов и преданий во многом подчинено "внешней" временной шкале (последовательности правлений "императоров"). Правила же построения философских сочинений, где определяющей является логика самого авторского текста, при которой игнорируются экстратекстовые соображения, была доступна письменной культуре лишь в ограниченной степени.

Составление хроники было последним государственным делом, к которому оказался причастен Сётоку. Он скончался ночью 12-го дня 2-й луны 622 г. в возрасте 49 лет. Судьба вновь презрительно усмехнулась над планами людей и распорядилась, чтобы Суйко пережила на шесть лет своего предполагаемого преемника.

Весть о смерти Сётоку повергла подданных в великое горе. Как отмечает "Нихон сёки", люди перестали различать вкус соли и уксуса. С Сётоку прощались как со своим отцом, и рыдания наполнили страну. Землепашцы оставила мотыги, а женщины бросили пестики, которыми толкли зерно. В один голос они стенали: "Угасло сияние солнца и луны, разрушились небо и земля. На кого нам теперь положиться?"

Все жизнеописания Сётоку утверждают также, что, когда до его наставника в буддийском вероучении монаха Хйеча из страны Когурё дошла весть о смерти Сётоку, он принес обет покинуть этот мир ровно через год после смерти своего ученика и слово свое сдержал.

В первых двух очерках книги мы познакомились с двумя выдающимися деятелями древней Японии - Ямато Такэру и Сётоку-тайси. Немало лет разделяет их жизни, и какие огромные перемены произошли в типе государственного деятеля, сформированного эпохой и формировавшего ее! Воин и администратор, человек действия и книжник, раб идеи и творец законов... И каждый из них своей эпохе пришелся ко двору.

Поэты "Манъёсю":

СТИХИ ДЛЯ ОБЩЕСТВА И ОБЩЕСТВО ДЛЯ СТИХОВ

Скрылся остров

В утреннем тумане

Залива Акаси.

Налегаю на весла,

Погрузившись в раздумья.

В VIII в. молодое японское государство строит первую долговременную столицу - Нара, в которой вместе с пригородами могло проживать до двухсот тысяч человек. Нара была единственным городом Японии того времени, и ее основание стало не только фактом истории архитектуры. Город, естественно, жил за счет деревни, и его обитатели, избавленные от тяжкого крестьянского труда, помыслы свои устремляли не только на поиски ежедневного пропитания. Они начинают творить культуру вполне осознанно, видя в этом свое жизненное предназначение, И результаты не заставляют ждать себя слишком долго. Небывалое доселе развитие получают архитектура, скульптура, производство предметов роскоши, словесность.

В VIII в. на свет появляется поэтическая антология "Манъёсю" "Собрание тысяч листьев", или "Собрание тысяч поколений" - название памятника истолковывается по-разному: многозначность, столь любимая японскими поэтами, была, возможно, заложена в самом замысле составителей. Уподобление человеческой жизни жизни растений было распространено в древности. В "Илиаде" говорится:

Сходны судьбой поколенья людей с поколеньями листьев:

Листья - одни по земле рассеваются ветром, другие

Зеленью снова леса одевают с пришедшей весною.

Так же и люди: одни нарождаются, гибнут другие.

Пер. В, Вересаева

Антология поистине всеобъемлюща - в ней содержится около четырех с половиной тысяч стихов. Из пяти сотен авторов "Манъёсю" наше наибольшее внимание привлекли трое: Какиномото Хитомаро, Ямаиоуэ Окура и Отомо Якамоти. Известные нам, пусть и немногочисленные, подробности их жизни и особенности их творчества позволяют, на наш взгляд, попытаться прояснить суть такого замечательного историко-культурного феномена, как "Манъёсю", долгие века считавшегося непревзойденным образцом "мужественной и скромной" древней поэзии.

Японцы VII-VIII вв. создавали не только государство - они творили и самих себя. Все творчество этой эпохи переходно: коллективные формы сознания начинают (пока еще в весьма ограниченной мере) освобождать место для более индивидуализированных. Из поэтов "Манъёсю" Какиномото Хитомаро, пожалуй, крепче других связан с прежними устоями жизни. Это и неудивительно: его отец Микэко был главным жрецом рода Какиномото и постарался воспитать сына в традиционном духе. Собственно, традиционность воспитания и послужила до некоторой степени основанием для его поступления на придворную службу.

В 676 г. (Хитомаро тогда было около пятнадцати лет) государь Тэмму объявил о наборе в придворный штат мужчин и женщин, преуспевших в пении и танцах, т. е. искусствах, которые непременно должны были культивироваться в семье синтоистского жреца. Возможно, тогда Хитомаро попал в число избранных и стал одним из членов свиты будущей государыни Дзито (690-697).

Нужно сказать, что в VII в., после начала осуществления всеобъемлющих реформ Тайка ("великие перемены", 645 г.), ставивших своей целью превращение Японии в современное "цивилизованное" государство, образцом которого считался Китай, многие представители худородных фамилий получили больший доступ ко двору и царствующим особам.

Стремительный рост государства требовал не только перестройки управления и экономических реформ. Правителям нужны и певцы, которые бы восславляли и оплакивали их. Придворная жизнь сделала Хитомаро придворным поэтом. Ни один из поэтов "Манъёсю" не явил двору столько од, как Хитомаро. Некоторые исследователи склонны видеть в самом появлении оды следы влияния китайской оды фу [Брауер и Майнер, 1962, с. 87]. Однако, исходя из содержания од Хитомаро (а также плачей, которые ввиду их апологетической направленности можно считать разновидностью оды), вероятнее предположить, что источником их вдохновения послужили все-таки японские реалии. Вот, например, отрывок из "Плача Какиномото Хитомаро о царевиче Такэти, сложенного, когда останки его находились в усыпальнице в Киноэ", описывающий смерть отца Такэти - государя Тэмму:

Божественный!
Покойно правящий страной
Наш государь
Сокрылся среди скал.
No 189

(Считалось, что после смерти царя его душа переселяется в потусторонний мир, который находится в горах.)

Эти строки песни (именно песни, потому что они пелись, как, собственно, пелась и вся ранняя поэзия в любой точке земного шара) находят буквальное соответствие в знаменитом синтоистском мифе о богине солнца Аматэрасу, считавшейся прародительницей царского рода. Напомним: разгневанная недостойным поведением своего брата Сусаноо, Аматэрасу скрылась в небесном гроте, и тогда в мире наступила тьма.

Вот еще одна аллюзия, повторяющая мифологическое повествование о временах, "когда травы и камни умели разговаривать":

В начальный час
Земли и неба

Бесчисленные боги
Явились на твердь
Равнины неба
И порешили так:
Пускай отныне
Богиня солнечного света
Небом будет ведать,
А страною
Тростника и риса
Да повелевает
Сын божеств,
Покуда не сольются
Небо и земля.
No 167

Число подобных соответствий можно было бы легко умножить. Это свидетельствует прежде всего о том, что от поэта в то время требовалась не оригинальность мировидения и восприятия, а воспевание общезначимых ценностей. И даже такое интимнейшее для современного человека чувство, как любовь, в то время легко укладывалось в общепринятые трафареты, а само описание любовных переживаний зачастую не требовало личного опыта. В юные годы Хитомаро писал немало любовных стихов, хотя, по всей вероятности, сам боялся даже приблизиться к придворным дамам.

В обществах, где, в отличие от нашего, поэзия является неотъемлемым компонентом стиля жизни, реальность зачастую уступает место воображению, введенному в рамки поэтического стереотипа. И поэтому столь часто предпринимаемые попытки установить предметы увлечений поэтов (особенно юных) заранее обречены на провал.

Хитомаро писал об эмоциях, которые он не испытывал, пользуясь усвоенным им строем образности, а Отомо Якамоти сочинял по просьбе своей жены поэтические послания, обращенные к ее матери:

Как пенье майское
Кукушки,
Как померанцев
Цвет и аромат,
Прекрасна матушка моя.
No 4169

Сочинительство от другого лица свидетельствует в данном случае не о мастерстве перевоплощения. Этого не требовалось - подобные песни могли сочиняться лишь при условии совпадения личного сознания поэта с опытом коллектива, порождающего такого поэта.

Так, большинство песен Хитомаро попало в "Манъёсю" из "Сборника Какиномото Хитомаро", в который его составителем и главным автором включены как собственные произведения, так и фольклорные, а также творения других авторов. Внутри этого сборника, однако, вычленить стихи самого Хитомаро удается далеко не всегда, из-за чего не смолкают споры об атрибуции тех или иных произведений (см., например, [Китаяма, 1983]).

Несмотря на то что в "Манъёсю" песня обретает своего автора, проблему соотношения между автором и его аудиторией для времени "Манъёсю" можно поставить и так: интерес к индивиду еще недостаточно выявился, чтобы читателей могли занимать сугубо личные подробности судьбы поэта. Собственно, именно поэтому мы больше знаем о поэзии "Манъёсю", чем о людях, ее творивших. Утверждения ценителей последующих поколений о неподражаемой безыскусности стихов "Манъёсю" имеют основанием прежде всего выведенность личности самого поэта за пределы поэтического текста. Данное утверждение вовсе не отрицает огромной роли поэзии в становлении личности. Мы хотим лишь подчеркнуть исторически обусловленную ограниченность этой роли.

В связи с этим следующее предположение М. И. Стеблин-Каменского относительно ранней лирики в приложении к японскому материалу нуждается в уточнении: "В ранней индивидуальной лирике, как она представлена в древних письменных литературах, художественный вымысел действительно, как правило, отсутствует. Эта лирика неизменно автобиографически конкретна, в некотором смысле "натуралистична". Автор неизменно совпадает в этой лирике с лирическим субъектом" [Стеблин-Каменский, 1964, с. 404]. (В данном случае мы разграничиваем эпос и лирику согласно признакам, выделяемым Б. Снеллом: 1) лирика, в отличие от эпоса, основной акцент делает на настоящем, а не на прошлом и 2) в лирике поэт появляется в качестве героя произведения [Снелл, 1953, с. 45].)

Связь между личным и внеличным в раннеяпонской лирике носит неоднозначный характер - появление поэта как героя произведения зачастую носит фиктивный характер, ибо "я" поэта может быть заменено на любое "я" его социального окружения. Собственная судьба поэта не становится предметом рефлексии. Это касается как "длинных песен" ("нагаута"), в наиболее чистом виде несущих в себе экспрессию коллективного сознания, где личность поэта обычно не выявлена вообще, так и "коротких песен" ("танка"), которых в "Манъёсю" подавляющее большинство. Танка, сложенные одномоментно, описывают сиюминутное состояние поэта, но они начисто лишены памяти. Прошлое, если оно вообще присутствует в лирических стихах, существует только в качестве антитезы настоящему. Вдова Хитомаро оплакивает своего супруга:

И встреч наедине, и просто встреч

Уже не будет больше никогда!

Вставайте и плывите, облака,

Ко мне сюда из дальней Исикава,

Глядя на вас, о нем я буду вспоминать!

No 225, пер. А. Е. Глускиной

Ответ Хитомаро был написан за него неким Тадзихи:

Хочу, чтоб кто-нибудь мог передать тебе

О том, чтоб жемчуг драгоценный,

Что к берегам прибьет бушующей волной,

Ты клада в изголовье, зная,

Что это я, любимая, с тобой!

No 226, пер. А. Е. Глускиной

Неудивительно, что при таком отношении к личности поэта нам так мало известно о его жизни. "Я" стихов "Манъёсю" зачастую не имеет никакого отношения к "я" реальному. Поэты того времени еще не умели взглянуть на другого человека со стороны и сказать о нем "он", поэтому-то они и говорили "я" от его имени. Каков был сам поэт, такими в его произведениях представали и другие; каковы были другие, таков был и сам поэт.

Итак, мы знаем, что Хитомаро был придворным поэтом при дворе государыни Дзито. Судя по топонимам, встречающимся в его любовных стихах, у Хитомаро было три жены - две в земле Ямато и одна в Ивами (полигамия у придворных считалась делом обычным). Когда Дзито в 697 г. отреклась от престола и государем стал Момму, в придворной жизни постепенно стал доминировать род Фудзивара. Лишившись покровительницы, Хитомаро оставил столицу и дни свои окончил чиновником в провинции. Он скончался в земле Ивами.

Хитомаро - сын эпохи, уходящей в прошлое, в котором синтоизм как основа мировидения господствовал безраздельно. Эту религию не интересует личность, и именно поэтому синтоизм оказался не в состоянии создать собственную биографическо-житийную традицию. Однако имя Хитомаро, последнего значительного представителя поэзии, истоки которой лежат в фольклоре, стало известно нам, хотя, по существу, многие его стихи носят анонимный характер. А. Е. Глускина совершенно справедливо утверждает, что применительно к "Манъёсю" нельзя говорить, что "вся анонимная поэзия является поэзией народной, вся авторская поэзия - литературной поэзией, а песни, подписанные именами императоров, принцев и придворных чиновников,придворной поэзией" [Глускина, 1979, с. 72].

Взаимоподменяемость литературы и фольклора в творчестве ранних поэтов "Манъёсю", включая Хитомаро (практически одни и те же стихи представляются составителями "Манъёсю" то

как анонимные, то как авторские), с несомненностью свидетельствует о неустоявшихся оценках вклада коллективного и личного в динамику поэтического творчества. При этом наличие прозаических вступлений и примечаний в тексте "Манъёсю" говорит о том, что составители антологии ставили своей задачей определение автора той или иной песни важное доказательство общей установки эпохи на авторское творчество, хотя трансляции текста по-прежнему уделялось большое внимание: автор зачастую указывается вместе с исполнителем, со слов которого записана песня,- в сознании современников они являлись соавторами.

Исследователи раннеяпонской поэзии Брауэр и Майнер отмечали, что до "Манъёсю" "стихотворение и поэт могли выжить лишь опосредованно - за счет приписывания (стихотворения.- А. М.) императору, божественному или мифологическому персонажу... Теперь такая атрибуция проводится по отношению к исторической фигуре, которая не обладает высоким общественным статусом... только потому, что она является превосходным поэтом" [Брауэр и Майнер, 1962, с. 95]. "Настоящий" фольклорный исполнитель может вносить изменения в текст исполняемого произведения, но делает это неосознанно, полагая, что он лишь воспроизводит текст, доставшийся ему от предков. "Бывают случаи, когда исполнитель что-то меняет в произведении, но удивлен и опечален, если собиратель указывает ему на изменения" [Богатырев, 1958, с. 236-237]. В эпоху "Манъёсю" мы наблюдаем обратное явление: даже при точном воспроизведении фольклорного текста его исполнителю приписываются авторские функции.

Остановимся на примечаниях к стихам, заголовках, предисловиях и послесловиях, в изобилии имеющихся в тексте памятника. Проза является чрезвычайно значимым элементом стихотворения, несмотря на ее внешне подчиненную функцию. В дополнениях (назовем их так для краткости) к стихам может уточняться авторство и датировка, приводятся эмоциональные и житейские обстоятельства создания стихотворения. Из дополнений мы узнаем также некоторые подробности биографии поэта, хотя не личность создателя стоит в центре их внимания. Дополнения представляют собой прежде всего "биографию стихотворения", и в условиях незначительной дифференцированности стилевых различий между произведениями разных авторов они служат мощным средством индивидуализации поэзии. Не случайно поэтому, что таких дополнений к стихам Хитомаро имеется намного меньше, чем к произведениям поэтов, чье творчество несет больший отпечаток их личности (мы имеем в виду, в частности, Яманоуэ Окура и Отомо Якамоти, речь о которых еще впереди). Позднее достаточно обширные прозаические вставки станут общепринятыми, их "сцепление" с поэзией - более прочным, а соотношение поэтического и прозаического текстов - более равноправным. В результате в X в. окончательно выявляется очень "японский" литературный жанр - "ута моногатари" ("рассказы о стихах" (см.,

например, [Исэ моногатари, 1979; Ямато моногатари, 1982]), в которых прозаические повествования описывают обстоятельства создания того или иного стихотворения.

В эпоху, о которой мы говорим, шло активное формирование средневековой интеллигенции. К ней относились две многочисленные группы грамотного населения: буддийские монахи и чиновничество. Большинство поэтов "Манъёсю" служили. Стихи, которые, по ставшему общепринятым определению Ки-но Цураюки (конец IX - X в.), "произрастают из сердца человеческого, словно из семени", не являлись в то время средством достижения материального благополучия. Японские чиновники слагали песни и получали за свою службу зерно и одежду. К числу таких чиновников принадлежал и Яманоуэ Окура. Для профессиональных поэтов время еще не настало.

Яманоуэ Окура родился в Корее в 660 г. и был по происхождению корейцем. В это время участившихся контактов с материком японское государство имело там и "особые интересы". В 661-668 гг. на Корейский полуостров переправились три экспедиционных корпуса для помощи войскам Пэкче в их борьбе против вторжения объединенных армий Силла и Тан. Хотя численность японских войск была довольно значительной (в 661 г.- 5 тыс., а в 663 г.- 27 тыс. человек), после серии поражений корпус вернулся на родину, не снискав воинских лавров. Начиная с этого времени японские правители оставляют всякие попытки повлиять на события, происходящие на материке.

После этого жестокого поражения выходец из Пэкче Окуни вместе со своим сыном Окура очутились в Японии. Классическое китайское образование, полученное Окура в семье, сослужило ему добрую службу в административной карьере - японское государство остро нуждалось в образованных кадрах для управления страной. Окура было суждено еще раз переплыть Восточно-Китайское море: в 701 г. он получил назначение в состав посольства, отправлявшегося в танский Китай. Однако к этому времени Окура сохранял с материком лишь литературные связи, а все помыслы его устремлялись к Ямато:

Итак, друзья, скорей в страну Ямато,
Туда, где сосны ждут на берегу!
В заливе Мицу,
Где я жил когда-то,
О нас, наверно, память берегут!
No 63, пер. А. Е. Глускиной

После двухлетнего пребывания в Китае Окура возвратился на свою вторую родину и участвовал в важнейшем государственном деле - составлении официальной исторической хроники "Нихон сёки", законченной в 720 г. К этому времени Окура уже довольно далеко

продвинулся по службе. В 714 г. ему был присвоен 5-й ранг - немаловажное достижение для японца в первом поколении.

К VIII в. чиновничество уже весьма недвусмысленно отделяется от других социальных групп, обладая немалыми привилегиями, главнейшей из которых было освобождение от податей. Причем если чиновники с 8-го до 6-й ранг освобождались от податей только сами, то для чиновников более высоких рангов в категорию населения, не облагавшегося налогом, входили их отцы и сыновья (5-й и 4-й ранги), деды, отцы, братья, сыновья и внуки (3-й, 2-й и 1-й ранги). Словом, чиновничество было ясно маркировано как социальная группа, ответственная за сбор налогов, а не за их уплату.

В Японии, как и в Китае, для того чтобы стать чиновником, требовалось сдать государственные экзамены. Однако в действительности эта система носила в Японии ограниченный характер, фактически распространяясь лишь на низшие ранги. А для чиновников начиная с 4-го ранга и выше существовала система "теневых рангов" ("онъи"), согласно которой их потомкам по достижении 21 года присваивались установленные ранги вне зависимости от их реальных знаний и заслуг. Так, скажем, сыновьям и внукам сановника 1-го ранга сразу жаловался 5-й ранг, что при ограниченности мест на государственной службе делало практически невозможным достижение сколько-нибудь значительных должностей для выходцев из низших общественных страт. Как показывают исследования японских ученых, для сыновей чиновника рангом ниже шестого было невозможно подняться выше 4-го ранга и соответствующих ему должностей.

Подготовка бюрократии осуществлялась в школе чиновников (дайгакурё), созданной в 670 г., в которой изучались произведения конфуцианских классиков и математические сочинения. В 728 г. к ним были добавлены китайская литература и изучение законов. Число учеников составляло 400 человек, к учебе беспрепятственно допускались лишь лица, имевшие ранг не ниже 5-го, а также представители иммигрантских родов Ямато-но фуми и Кавати-но фуми. Чиновники 6-8-го рангов могли обучаться в школе лишь после специального разрешения, что также, разумеется, способствовало самовоспроизведению высшего чиновничества. Для подготовки мелких чиновников в 701 г. были организованы провинциальные школы с числом учащихся от 20 до 50 человек. Трудно переоценить культурное значение этого факта: у учеников воспитывался новый способ мышления при помощи упражнений в письменном языке, который создает ситуации, когда ученик вынужден оперировать не с предметами, а лишь с понятиями о них.

Присвоение пятого ранга означало для Окура вхождение в высшие круги бюрократии. Чиновники, имевшие 5-й ранг и выше, попадают в записи официальных хроник, и им гарантируются высокие должности. Окура в 716 г. стал управителем земли Хоки (совр. преф. Тоттори).

Вернувшийся через четыре года в столицу, Окура был назначен одним из семнадцати наставников будущего государя Сёму. (Впоследствии он снискал известность как ревностный покровитель буддизма.) Но не только воспитание царевича занимало помыслы Окура. У него оставалось время и для составления поэтической антологии "Руйдзю карин" ("Лес песен, распределенных по темам", текст не сохранился). Вскоре после воцарения Сёму, в 726 г., Окура отправился теперь уже на юг - управителем земли Тикудзэн (совр. преф. Фукуока) на острове Кюсю. Судьба вновь приблизила Окура к его исторической родине. В те времена Кюсю был основными воротами для торговли с Китаем и Кореей.

Начиная с 728 г. непосредственным начальником Окура стал еще один прославленный поэт "Манъёсю" - Отомо Табито (он был назначен управителем административного округа Кюсю - Дадзайфу). Так складывался кружок поэтов и администраторов: для дальневосточной традиции вплоть до новейшего времени подобное совмещение вполне органично, ибо поэзия до сих пор является там составной частью стиля жизни. В Японии и сейчас издается более двух тысяч чисто поэтических журналов. Поэтический конкурс, традиционно проводящийся от имени императора по заранее объявленным темам, собирает громадное количество участников, среди которых - люди, давно оторвавшиеся от своей родины, и даже некоторые "татамизированные" европейцы.

В семьях будущих чиновников вкус к изящной словесности прививался обычно с самого детства. Бережное отношение к литературной классике сначала китайской, а потом и своей, японской,- являлось мощнейшим фактором социальной, а впоследствии и национальной идентификации.

В VIII в. светское общение никогда не обходилось без поэзии. В V свитке "Манъёсю" содержатся, например, 32 песни (No 815-846) о цветах сливы, сочиненные высокопоставленными чиновниками острова Кюсю во время визита в дом Отомо Табито. Цикл предваряет вступление, принадлежащее, вероятно, кисти самого Табито:

"...Был прекрасный месяц ранней весны. Приятно было мягкое дуновение ветерка. Сливы раскрылись, словно покрытые белой пудрой красавицы, сидящие перед зеркалом. Орхидеи благоухали, словно пропитанные ароматом драгоценные женские пояса, украшенные жемчугом. А в час зари возле горных вершин проплывали белые облака, и сосны, покрытые легкой дымкой, слегка наклоняли зеленые верхушки, словно шелковые балдахины. В часы сумерек горные долины наполнялись туманом, и птицы, окутанные его тонким шелком, не могли найти дорогу в лесах...

...И вот, расположившись на земле под шелковым балдахином небес, мы придвинулись друг к другу и обменивались чарками с вином, забыв о "речах в глубине одной комнаты" и "распахнув ворот навстречу туману и дыму", мы всем сердцем почувствовали свободу и с радостью ощутили умиротворение.

И если не обратиться к "садам литературы", то чем еще выразить нам свои чувства?

В китайской поэзии уже есть собрание стихов об опадающих сливах. Чем же будет отличаться нынешнее от древнего? Тем, что мы должны воспеть прекрасные сливы этого сада, сложив японские короткие песни-танка" (пер. А. Е. Глускиной).

Окура также присутствовал в доме Табито:

Придет весна,

И первыми цветут у дома моего

Цветы душистой сливы...

Ужель совсем один, любуясь ими,

Я буду проводить весною дни?

No 818, пер А. Е. Глускиной

Но, несмотря на поэтические увлечения, которым предавались чиновники на Кюсю, местопребывание свое они воспринимали как временное - лишь столицу они считали достойной того, чтобы жить там постоянно. Только там, в Нара, возле правителя, жизнь обретала истинный смысл. Когда в 730 г. для Табито настало время возвращаться в столицу, Окура пожелал ему:

Пусть длится

Век твой вечно

На земле,

Пусть службу будешь ты нести

И государя больше не покинешь.

No 879

А в следующих стихах Окура горько сетует на то, что за пять лет пребывания на далеком острове он успел забыть столичный нравы, и просит Отомо призвать его в Нара. Стихи Окура называются так: "Три песни, в которых пытаюсь высказать свои думы". Подобное название никогда не дал бы стихам Хитомаро - он, вероятно, и представить себе не мог, что его собственные мысли могут интересовать кого-либо.

После отъезда Табито ждать возвращения в Нара Окура оставалось недолго - около года.

Мы процитировали несколько танка, сочиненных Окура. Но он снискал себе известность совсем другими песнями. Это были нагаута, и тематика их совершенно уникальна для японской поэзии. Особенно славится его "Диалог бедняков" (No 892), где Окура выходит за пределы узкого круга своего ежедневного общения и повествует о печальной участи людей, обиженных судьбой, обделенных теплом, одеждой и едой. Стихотворение состоит из двух монологов, персонажи лишены личностных черт, и в их сетованиях слышен голос и самого Окура. Ибо бедняк реальный в те времена вряд ли мог находить утешение в сознании своей неповторимости, в том, что "нет другого - такого, как я".

Стихи, которые сочиняли поэты "Манъёсю", не предназначались для абстрактного читателя - большинство из них имеют конкретного адресата. После "Диалога бедняков" следует такая приписка: "Почтительно преподносит с низким поклоном Яманоуэ Окура". Но кого осчастливил поэт - остается неизвестным.

С точки зрения развития литературного мышления наибольший интерес представляет то, что Окура описывает в стихотворении не себя, а других людей, хотя еще и не решается сказать о персонаже "он". Но это "я" уже не совпадает с личностью поэта целиком. Применительно к стихотворению Окура можно говорить о "лирическом герое".

Уникален и воспитательный элемент в поэзии Окура. Мы имеем в виду "Песню, посвященную обращению на истинный путь заблудшего сердца" (No 800), в которой Окура осуждает некоего человека, пренебрегавшего сыновним и отцовским долгом - несомненная дань дидактике конфуцианства. Впрочем, все социально окрашенные стихи Окура написаны под явным влиянием китайской поэзии. В Японии у Окура не было учителей, не нашлось и продолжателей. Японоязычная поэзия почти целиком сосредоточилась на лирике, оставив социальные стороны бытия иным жанрам словесности. Само творчество Окура получило настоящее признание лишь через тысячелетие - в эпоху сёгуната Токугава.

Б'ольшая часть известных нам произведений Окура собрана в V свитке "Манъёсю", в котором представлены стихи, написанные во время пребывания на Кюсю (называвшемся тогда Цукуси). Сохранил их друг Отомо и Окура - Ёсида Ёроси. Тоскуя о своих друзьях, он писал:

Какой далекой
Кажешься ты мне,
Страна Цукуси, от которой
Нас отделяют тысячи слоев
Плывущих белых облаков в небесной дали...
No 866, пер. А. Е. Глускиной

Ёроси начинал свою жизнь буддийским монахом, но по повелению государя Момму в 700 г. возвратился в мир, чтобы стать придворным врачевателем. Ёсида воспитал множество учеников, а сам дослужился до должности Главного придворного врачевателя. Его современники наверняка были благодарны ему за облегчение их страданий, а мы признательны ему прежде всего за то, что он сохранил стихи поэтов с Кюсю - так появился на свет V свиток "Манъёсю". Для культуры сбережение духовных ценностей означает почти так же много, как сотворение их: Окура писал всю жизнь, а до нас дошли лишь 75 его стихотворений:

Отважным мужем ведь родился я,
Ужель конец короткого пути
Без славы,

Что могла из уст в уста

Из года в год, из века в век идти?

No 978, пер. А. Е. Глускиной

Поэт ошибался - его имя пережило уже двенадцать веков.

Следуя хронологической логике нашего повествования, обратимся теперь к Отомо Якамоти - поэту, который считается основным составителем "Манъёсю" и одновременно самым плодовитым автором антологии. Его кисти принадлежат 479 песен, т. е. более одной десятой всего сборника.

Наследственным занятием рода Отомо было военное дело. Вот как сам Якамоти восславил свой клан:

Род Отомо - древний род,

Предком чьих был славный бог

Оокумэнуси он

Назван был в те времена.

И с древнейших этих пор

Наш почтенный славный род

Верною охраной был

Государя своего.

Клялся род Отомо так:

"Если морем мы уйдем,

Пусть поглотит море нас,

Если мы горой уйдем,

Пусть трава покроет нас.

О великий государь,

Мы умрем у ног твоих,

Не оглянемся назад".

И в стране те имена

Рыцарей былых времен

С древних пор

До сей поры

Славу светлую хранят,

О которой говорят

И другим передают

Без конца

Из века в век.

No 4094, пер. А. Е. Глускиной

Далее Якамоти утверждает, что и нынешнее поколение Отомо так же преданно несет службу у государя.

Отец Якамоти, с которым уже знаком читатель, возглавлял обширный и мощный клан. Так что влиятельность Якамоти не шла ни в какое сравнение с положением Хитомаро и Окура. Когда Табито назначили в 728 г. главой Дадзайфу, его первенцу исполнилось десять лет. Через два года отец с сыном вернулись в Нара. Ребенку, видимо, запомнились поэты, окружавшие отца. И в память о них он написал "Шесть новых песен о цветах сливы, подражающих песням о цветах сливы, сложенным в свое время в Дадзайфу". Было среди них и такое:

Зима прошла, и вслед за нею
Пора весенняя на смену ей идет.
Но, сливы нежные,
Здесь нету больше друга,
И оттого никто вас не сорвет.
No 3901, пер. А. Е. Глускиной

В отсутствие Табито род Фудзивара успел еще более упрочить свое влияние в столице, чем, разумеется, глава старинного рода Отомо никак не мог быть доволен. Оставшись без отца (он умер в 731 г.), Якамоти поступил в школу чиновников. Неизвестно, как сложилась бы его судьба при засилье Фудзивара, но страшная эпидемия чумы 737-738 гг. унесла жизни четырех представителей этого рода, которые могли в те времена претендовать на власть. Фудзивара оказались временно оттеснены, и место всесильного левого министра Фудзивара Мутимаро (680-737) занял Татибана Мороэ (684-757), а Якамоти стал одним из придворных государя Сёму.

Круг придворных был узок, и Якамоти подружился со старшим сыном Мороэ - Нарамаро (721-757), вместе с которым они воспевали на пирах пурпурные листья клена. А со старшим Татибана по повелению государя Якамоти отдал поэтическую дань снегу. Якамоти сложил:

О, сколько ни смотрю на белый снег,
Летящий с неба так, что все сверкает
Снаружи и внутри великого дворца,
О, сколько ни гляжу и ни любуюсь
Я мог бы любоваться без конца...
No 3926, пер. А. Е. Глускиной

Разнонаправленность мыслей сановника и чиновника средней руки сразу же бросается в глаза:

Когда бы до седин таких же белых,
Как этот белый снег,
Я мог служить
У государыни моей великой,

Какой я был бы гордый человек!

Л5 5922, пер. А. Е. Глускиной

Ограниченность тем раннеяпонской поэзии поражает. В 704 г. Фудзивара Хироцугу поднял мятеж, в связи с чем царь Сёму предпринял путешествие в провинцию Исэ в сопровождении свиты, в которую входил и Якамоти. Стихотворение Якамоти, сочиненное в то время, ни словом не касается мятежа:

Вот хижина

Среди полей Кавагути.

О, эти ночи,

Когда тоскую

По любимой.

No 1029

Стихи, однако, вовсе не свидетельствуют о безразличии Якамоти к судьбе государя, как это иногда полагают. Просто считалось, что политические перипетии - не дело японской поэзии.

Тот, кто впервые прочел "Манъёсю", возможно, с некоторым раздражением отметит огромное количество топонимов, встречающихся в тексте. "В таких коротких стихах вряд ли есть смысл уделять столько места перечислению географических названии",- подумает раздосадованный читатель. Однако всему находится объяснение. Дело в том, что в "Манъёсю" переживания поэта, равно как и межличностные отношения, очень часто реализуются через "переживание пространства". Выше мы пытались выделить в творчестве Хитомаро и Окура специфические черты их поэзии. Если же говорить о главной теме "Манъёсю" вообще - это, безусловно, разлука: с родными местами, с друзьями, возлюбленными, родственниками. Именно физическое перемещение в пространстве ведет к изменению душевного статуса поэта и служит источником лирического драматизма. Радостное упоение жизнью и любовью в меньшей степени свойственно японской поэзии этого времени.

Как отметил Б. Снелл, касаясь древнегреческой поэзии, "в выражении личных чувств и требований ранние лирики пытаются воспроизвести те эпизоды, в которых индивидуальность неожиданно вырывается из широкого потока жизни, когда она ощущает себя отделенной от вечнозеленого дерева всеобщего роста... Только эмоциональный разлад, вызванный несчастной любовью, является по-настоящему личным" [Снелл, 1953, с. 65]. Это положение хорошо применимо и к японской поэзии. Однако ситуация "несчастной любви" в прочтении японских поэтов чаще трактуется как физическое отделение от любимой в результате путешествия, нередко вынужденного - по делам службы или по повелению государя. Именно временное одиночество и изоляция от привычного мира служат одним из основных условий для проявления лирического чувства. Душевное одиночество обнажается лишь при пространственном

перемещении. И если еще для Хитомаро путешествие, помимо горечи разлуки, было естественным поводом для любования природой и знакомства с новыми местами, то для поколения Якамоти оно - прежде всего разлука.

Лирическая поэзия - первая по времени из известных нам форм монолога. Человеку современному для его произнесения вполне достаточно ощутить свою душевную обособленность, для которой окружающие его люди не могут служить решающей помехой. Но для поэта "Манъёсю" необходимым условием душевной обособленности служит лишь отделенность физическая. Однако монологам "Манъёсю" еще очень далеко до стихов современных поэтов, которые зачастую принимают форму "писем ни к кому". Они почти всегда имеют конкретного адресата и являются поэтому частью диалога. Путешествие, однако, может иметь и совсем иную поэтическую "сверхфункцию". Движение удаляет от привычного социума, но одновременно оно приближает к природе. Отсюда созерцательность раннеяпонской поэзии, создающая эффект слияния человека с природой. С точки зрения функциональной странничество, таким образом, приспособлено для выявления сокрытого в человеке душевного потенциала. Пространство японской поэзии поэтому с полным основанием может быть названо пространством лирическим.

Основная часть песен "Манъёсю" написана во время прогулок, путешествий, службы в удаленных от родного дома местах. В условиях недостаточно разработанных средств лирического самовыражения топоним становится одним из основных способов, актуализирующих лирическую информацию. Места, где побывал поэт и которые он воспел или же просто упомянул, становятся вехами его жизненного пути и судьбы. В плаче Хитомаро о царевне Асука поется:

Пусть же Асука-река,
С именем которой здесь
Имя связано ее,
Будет тысячи веков
Вечно воды свои лить...
No 196, пер. А. Е. Глускиной

География переплетается с любовью и становится ее необходимым атрибутом:

Оттого ли, что дева любимая есть у меня,
Которую, может быть, мне не придется увидеть,
Как остров желанный, далекий тот - Авасима,
Сном спокойным забыться я ныне не в силах,
И о ней я все время тоскую в пути!
No 3633, пер. А. Е. Глускиной

Путешественнику вовсе не свойственно сетовать на трудности пути. Преодоление расстояния служит для поэта лишь поводом и одновременно условием для выражения своих чувств. Неизвестный нам автор после благополучно пережитого им шторма пишет:

Месяц, плывущий ночами,
Что черны, словно ягоды тута,
Пусть скорее покажется в небе вечернем,
Чтоб за множеством дальних морских островов
Среди моря равнины широкой
Я увидел места, где живет дорогая жена!
No 3651, пер. А. Е. Глускиной

И хотя китайская литература, оказавшая на японскую многостороннее влияние, предоставила, казалось бы, японцам множество сюжетов для стихотворческого осмысления, лишь один мотив прочно и органично вошел в генофонд японской поэзии. Мы имеем в виду цикл песен о Танабата, воспевающих несчастную любовь Волопаса и Ткачихи (Вега и Альтаир), которые разлучены Небесной Рекой (Млечный Путь) и могут встречаться только раз в году - 7-го дня 7-й луны. В "Манъёсю" около двухсот песен посвящено этой легенде:

У Реки Небес,
На разных берегах,
Мы стоим исполнены тоски...
О, хотя бы слово передать
До того, пока приду к тебе!
No 2011, пер. А. Е. Глускиной

Любовная тоска, не опосредованная пространством, вызывает удивление:

Нет, не ведало
Сердце мое,
Что так я стану тосковать,
Хоть горы и реки
Не встали между нами.
No 601

Пространственно-материальная метафора дороги универсальна. И смерть любимой - вечная разлука - также описывается Якамоти с ее помощью:

Если б знал я, где лежит тот путь,
По которому уйдешь ты от меня,
Я заранее
Заставы бы воздвиг,

Чтобы только удержать тебя!

No 468, пер. А. Е. Глускиной

В стихах Якамоти представлен мотив разлуки с прекрасным и радостным миром. Но одиночество познается поэтом через разлуку - оно еще не стало естественным состоянием, до которого события внешнего мира не могут дотянуться:

Жаворонки поют
Возле жаркого солнца.
Весна...
А я один
И оттого печален.

No 4293

В "Манъёсю" уже вполне различимо проглядывает ощущение жизни не столько как встречи, сколько как прощания. И мотив разлуки расстоянием начинает органично переходить в мотив непрочности мира: если жизнь есть движение, расставания с миром не избежать:

С незапамятных времен,
С той поры, как в мире есть
Небо и земля,
Говорят, передают,
С давних пор из века в век,
Что невечен этот мир,
Бренный и пустой!
И когда подымешь взор
И оглянешь даль небес,
Видишь, как меняет лик
Даже светлая луна.

No 4160, пер. А. Е. Глускиной

Впоследствии острое осознание быстротечности бытия станет одним из основных мотивов японской поэзии. Обычно это объясняют влиянием буддизма. Однако, как нам представляется, никакие иноземные идеи, не имеющие основания в национальных устоях мировосприятия, не могут быть усвоены. Лишь там, где буддийские идеи получили соответствие с местными традиционными представлениями, это влияние оказывалось по-настоящему прочным.

Якамоти за свою жизнь тоже пришлось немало путешествовать. В 746 г. он был назначен управителем провинции Эттю (совр. преф. Тояма):

В дальней, как небесный свод,
В стороне глухой велел

Управлять страною мне

Наш великий государь.

И, приказу покорясь,

Сразу тронулся я в путь.

No 3957, пер А. Е Глускиной

Вспомним, что в эпоху становления государственности периферия территории, подвластной японским правителям, представлялась областью, населенной чудовищами и зверями. Подобные характеристики периферийного пространства перестали быть актуальными во времена "Манъёсю" - они уступают место сетованиям на удаленность от центра государства - самого правителя, его двора, столицы - и пространство прочно ассоциируется с печалью.

Покорность, с которой Якамоти воспринял повеление государя, не должна вызывать у читателя удивления. Устойчивое представление о поэте-вольнодумце, чьим идеалом является неограниченная свобода, сформировалось в европейской традиции лишь в эпоху романтизма. Для поэтов "Манъёсю" этот идеал был не просто чужд - его вообще не существовало. Самоуничижительные строки Хитомаро были абсолютно искренни и естественны:

Мирно правящий страной

Наш великий государь,

Ты, что озаряешь высь,

Солнца лучезарный сын!

Режут свежую траву

Здесь, в Каридзи, на полях,

И, коней построив в ряд,

На охоту едешь ты.

А олени, чтя тебя,

Пред тобой простерлись ниц,

Даже птицы удзура

Ползают у ног твоих,

Словно те олени, мы,

Чтя тебя, простерлись ниц.

Словно птицы удзура,

Ползаем у ног твоих.

No 239, пер. А. Е. Глускиной

Климат провинции Эттю считался суровым. Не привыкший к снежной и холодной зиме, Якамоти занемог, и печальные мысли овладели им.

Последующие стихи Якамоти представляют собой некое подобие лирического дневника, во времена Хитомаро еще невозможного. По нему мы можем довольно подробно судить о том, как менялись настроения поэта - за два с небольшим месяца он написал тридцать два стихотворения. А возможно, и больше антология есть антология, даже если ее большую часть и составил сам Якамоти (и сделал он это, вероятно, по просьбе Татибана Мороэ как раз во время службы своей в Эттю). В начале болезни поэт слагает стихи, где преобладают горечь и отчаяние:

О, ужели даже я,
Грозный, словно шторм морской,
Я, отважный, стойкий муж,
Обречен теперь лежать,
Распластавшимся,
Без сил
И лишь молча горевать?

No 3962, пер. А. Е. Глускиной

Вспоминая близких ему людей, Якамоти не забывает и о традиционных увеселениях аристократов на природе, без чего жизнь кажется ему пустой и ненужной:

Весенние цветы в расцвете ныне,
И, видно, слышен всюду аромат.
О, если б силы мне,
Чтоб мог я их сорвать
И мог бы украшать себя цветами.

No 3965, пер. А. Е. Глускиной

Но вот 20-го дня 3-й луны, т. е. ровно через месяц после того, как он слег в постель, Якамоти уже мечтает о своей возлюбленной:

По дороге я пойду
К морю Оми
И домой
Поплыву к тебе скорей.

No 3978, пер. А. Е. Глускиной

А еще через день слагается ода горе Футагами и воспевается прогулка по озеру Фусэ:

Мы не разойдемся, нет,
Будем вместе много раз
Приходить опять сюда,
Будем вместе много раз
Веселиться всей душой,

Точно так же, как теперь,

Сердцу милые друзья!

No3991, пер А Е Глускиной

Якамоти окончательно выздоровел - его болезнь оказалась не слишком тяжелой.

В одном из последних стихотворений этого цикла мы, пожалуй, впервые в японской поэзии встречаем определение предназначения литератора. В оде, воспевающей гору Татияма, Якамоти пишет:

И чтоб шел о ней рассказ

Много, много тысяч лет,

Людям я о ней скажу,

Что не видели ее,

Так,

Чтоб, только звук один,

Только имя услыхав,

Восторгались бы они

Ее дивной красотой.

No 4000, пер А Е Глускиной

Велико значение этого события в духовной биографии японского народа впервые творчество обращено не на внешний мир, а само на себя. Только та область мыслительной деятельности, которая способна определить свое содержание и предназначение, имеет возможность дальнейшего развития через осознанное конструирование канона и собственного языка описания. Поэтика поэзии стала в ближайшем историческом будущем одной из основных тем, над которыми серьезно задумывались средневековые японские поэты.

Так поэзия надолго определяет свое место в жизни. Ее задача понимается прежде всего как передача эстетической информации во времени и пространстве. Поэзия постепенно десакрализуется. Но до законов современной литературы еще лежит долгий путь: в японской средневековой поэзии начисто отсутствует авторский вымысел, осознаваемый как таковой.

Мысль о миссии поэта как передатчика эстетической ценности не случайна и для Якамоти. По меньшей мере еще два раза мы встречаемся в его стихах с ее парафразом (No 4040, 4207).

В данном случае мы говорим только о тенденции. Сам же Якамоти еще не порывает окончательно с поэзией заклинательной. В этом нас убеждает песня, написанная им по случаю засухи. Кончается она так:

О, средь распростертых гор

Из лощины вдалеке

Показавшаяся нам

Туча белая, спеши.

Поднимись, покинь дворец

Властелина вод морских,

Затяни небесный свод,

Ниспошли на землю дождь!

No 4122, пер А. Е. Глускиной

В поэзии современной подобное "запанибратское" обращение к природе не более чем литературный прием, но во времена Якамоти еще не была утрачена вера в магическую действенность Слова.

В творчестве Якамоти проглядывает и еще одна черта, позволяющая говорить о его отходе от традиционного стихосложения и несколько сближающая его с более поздними, "профессиональными" поэтами. Несмотря на общую тенденцию "ситуативности" порождения текста в японской поэзии, у Якамоти есть несколько песен (No 4098, 4120, 4163, 4256, 4266), "сложенных заранее", когда порождение текста и его предполагаемая трансляция разделены во времени. Любопытно, однако, что в отличив от современных авторов для Якамоти большее значение имеет трансляция текста - как это бывает при исполнении фольклора. Получив новое назначение, Якамоти сложил две песни (No 4248, 4249), в которых он выражает печаль расставания со своим другом судьей Кумэ Хиронава. Тот находился в отъезде, и поэтому стихи были посланы ему позже - в 4-й день 8-й луны. Итак, мы знаем дату назначения на должность и день отправления стихов, но нам неизвестно время их написания. Письменная трансляция текста сменила устную, но сохранилась установка на ее первостепенную важность.

При написании стихов, "сложенных заранее", мы встречаемся с запланированным актом творчества, а не с мгновенным, откликом импровизацией. Но эта линия развития поэзии если и не была впоследствии предана полному забвению, то, уж во всяком случае, подверглась осуждению. Логика творчества внутри замкнутой группы, которую мы решили назвать псевдофольклорной, оказалась доминирующей. Чиновничье-аристократическую среду мы определили как псевдофольклорную группу потому, что, с одной стороны, каждый ее участник являлся одновременно и поэтом и слушателем, т. е. отсутствовало четкое разделение на творца и аудиторию, а с другой - в ней господствовала установка на персональное творчество.

Якамоти, несомненно, самый яркий представитель переходного периода. Над ним, человеком чиновным и тихим, воспевавшим любовные эмоции, дружеские пирушки и прогулки, тяготеют прежние представления о том, каким подобает быть "настоящему мужчине". И он слагает "Песню, сложенную в мечтах о воинской славе":

О почтенный мой отец,

Мой отец родной!

О почтеннейшая мать,

Матушка моя!

Не такой я буду сын,

Чтоб лелеяли меня,

Отдавая душу мне,

Без ума меня любя.

Разве воин может так

Понапрасну в мире жить?

Должен ясеневый лук

Он поднять и натянуть,

Должен стрелы в руки взять

И поспать их далеко,

Должен славный бранный меч

Привязать себе к бедру,

И средь распростертых гор

Через множество хребтов

Должен смело он шагать

И полученный приказ

Выполнять любой ценой,

Должен славы он достичь

Так, чтоб шла о нем молва

Без конца из века в век...

No 4164, пер. А. Е. Глускиной

Этому стихотворению предшествует "Заранее сложенная песня о танабата":

На милой рукава

Склонюсь я головою,

Туман, скорее встань над отмелью реки

И все закрой своею пеленою,

Пока на землю полночь не сошла!

No 4163, пер. А. Е. Глускиной

А в песне, следующей за мечтаниями Якамоти о воинской славе, воспеваются кукушка и цветы разных времен года...

В 751 г. Якамоти вернулся в Нара, где предался развлечениям светской жизни. Он был желанным гостем на поэтических турнирах и дружеских пирушках. Поэт служил теперь в военном ведомстве под началом своего старинного друга Татибана Нарамаро. Грезы Якамоти до некоторой

степени стали явью. В эти годы Якамоти собрал и записал немало песен пограничных стражей, отправлявшихся на Кюсю. Звучащую в них тоску по родному дому Якамоти отразил в собственном сочинении, сложенном от имени пограничного стража (No 4408). Государственная важность порученного дела никак не отражена в стихах Якамоти, да и сами стражи, верные песенной логике расставания, обходят свою миссию молчанием. Лишь в трех песнях стражей мысль устремлена не назад, к дому, а вперед - к месту службы. Приведем одну из них:

С сегодняшнего дня,

Назад не оглянувшись,

На службу в стражи отправляюсь я,

Чтоб жалким стать щитом,

Хранящим государя!

No 4373, пер. А. Е. Глускиной

Основной же корпус японской поэзии, как уже говорилось, был призван запечатлеть разлуку. Это утверждение верно не только по отношению к людям. Животный мир (который вернее было бы назвать "птичьим", ибо именно птицы пользовались особой благосклонностью японских поэтов) как нельзя лучше демонстрирует эту особенность. Так, скажем, дикий гусь был для японцев символом осени и приближающихся холодов. Они знали: если гуси потянулись к югу - значит скоро заалеют склоны гор и осыпятся последние цветы:

Говорят:

Не повстречаться гусям

С цветами осенних хаги

Лишь крик их заслышат

И опадают лепестки.

No2126

И, конечно же, ничего, кроме печали перед надвигающейся зимой, отлет их вызвать не мог.

Но гуси не только улетают. Они еще и прилетают. И вот что интересно их челночные перемещения воспринимаются японцами исключительно как расставание. В стихах гуси никогда не возвращаются.

Зато их можно использовать в качестве посланцев к любимой. Тем более что подобное применение их имело еще и внушающий уважение прецедент в китайской литературной истории, которую тогдашние японцы знали не хуже, а может быть и лучше, чем свою собственную. Завидя гусей, японцы вспоминали о ханьском после Суу, который попал в плен к гуннам, но сумел послать весточку на родину, привязав послание к лапкам гуся.

Слова "петь" и "плакать" звучат по-японски одинаково. Птица плачет, когда она поет. Даже предвестник весны соловей (именно так называют европейские переводчики камышовку) по большей части не находит ничего лучше, как оплакать осыпающиеся цветы сливы.

В 757 г. скончался Татибана Мороэ, годом раньше вынужденный уйти в отставку. Для Якамоти это была смерть его покровителя, для остальных придворных - возвращение к власти рода Фудзивара и окончательное утверждение его главы Накамаро. Отомо Комаро вместе с младшим Татибана в надежде на избавление от засилья Фудзивара попытались поднять войска, но безуспешно. Был схвачен один из членов рода Отомо. На эту ситуацию, грозившую гонениями и самому Якамоти, он откликается "Песней, предостерегающей родичей" (No 4465), в которой вновь воспевает воинские доблести своих предков, верно служивших многим поколениям государей, и призывает сородичей:

Этой славой древних лет
Небывалой чистоты
Не пренебрегайте вы.
Даже мелким словом лжи
Не давайте осквернить,
Уничтожить навсегда
Славу древнюю отцов.
Пер. А. Е. Глускиной

Но песня не могла остановить безжалостного развития событий. Татибана Нарамаро вместе с Отомо Комаро вновь попытались составить заговор - и тоже безуспешно.

Фудзивара Накамаро предостерегал всех недовольных:

Итак, друзья, не занимайтесь
Делами суетными вы,
Ведь это острова Ямато
Страна, что создали когда-то
Здесь боги неба и земли!
No 4487, пер. А. Е. Глускиной

Сам Якамоти никогда не принадлежал к мятежникам, но родственные связи сослужили ему на сей раз дурную службу, и он вновь был вынужден покинуть столицу и отправился управлять провинцией Инаба (совр. преф. Тоттори). Накануне отъезда он сложил последнюю свою песню, дошедшую до нас:

Первый день весны
Начало года.
Падает снег

Всем нам

Счастье сулит.

No4516

Трудно предположить, чтобы Якамоти, которому оставалось жизни еще 26 лет, больше не слагал стихов. Но они до нас не дошли. Так что остается дополнить рассказ о творческом пути поэта сухими фактами его биографии.

Пребывание Якамоти за пределами столицы оказалось весьма длительным, но в 780 г. мы вновь застаем его в столице. Там он занимает ряд ответственных должностей, включая предводительство замышлявшейся с размахом военной экспедиции против восставших племен эмиси на северо-востоке страны. Кампания, однако, была подготовлена не слишком тщательно, до сражений дело не дошло, так что Якамоти так и не удалось проявить себя на военном поприще.

Умер Якамоти 28-го дня 8-й луны 785 г. Перед похоронами двух его родственников (Отомо Цугихито и Отомо Тикура) обвинили в убийстве Фудзивара Танэцугу. Род Отомо снова впал в немилость. Тень опалы коснулась и покойного Якамоти. Он был лишен всех званий, его сын - сослан, собственность, включая библиотеку,- конфискована. Возможно, среди этих книг оказалась и рукопись "Манъёсю".

Через двадцать лет после смерти Якамоти вернули третий придворный ранг, до которого он успел дослужиться при жизни. Поэту опала страшна. Слово ее не боится.

Докё: ВОЙНА И МИР ДВУХ ТЕОКРАТИЙ

Трон солнца небесного

должен наследоваться

императорским домом.

Неправедный же да будет изгнан!

Судьба Докё, родившегося на рубеже VII и VIII вв., уникальна. Будучи выходцем из захудалого провинциального рода Югэ, обосновавшегося в земле Кавати, он прошел головокружительный путь от простого монаха до властелина страны. Выдвижение Докё тем более удивительно, что социальная структура японского общества VIII в. жестко детерминировала судьбу человека. При присвоении придворных рангов и распределении государственных должностей принадлежность к тому или иному роду играла определяющую роль. Докё оказался исключением. И не только благодаря личным качествам - согласно утверждениям японских графологов, Докё обладал "сильным и самоуверенным характером",- но и благодаря тому, что он избрал для себя путь монаха, сам образ жизни которого должен был бы, казалось, избавить его от соприкосновения с делами мирскими. Однако и монахи бывают разными. Одни ищут уединения ради молитв о

спасении души, а другие пытаются весь мир наставить на путь истинный и обратить его в свою веру. К числу последних принадлежал и Докё.

Буддизм склонен оценивать человека исключительно с точки зрения его личных добродетелей, и вопросы социальные занимают в этом вероучении подчиненное место. И хотя в Японии VIII в. весьма активно складывалась иерархия духовенства, но она не приобрела кастового характера и оставалась открытой для притока свежих сил. Монахи представляли собой, пожалуй, единственную социальную группу, где активно осуществлялась вертикальная социальная мобильность. Безбрачие монахов, соблюдаемое, правда, далеко не всегда, также препятствовало образованию "династий" и способствовало постоянному обновлению и отбору в руководство буддийской общины самых способных.

В штате придворных монахов Докё появляется в начале 50-х годов VIII в. Монахи того времени не только обучались китайской грамоте, что было необходимо для чтения священных буддийских текстов, переведенных в Китае с санскрита, но и владели многими другими навыками, в частности врачеванием. За Докё утвердилась слава умелого целителя. Видимо, поэтому его направили в 761 г. к занемогшей царице Кокэн (749-758). Докё вошел к ней в доверие, и по мере того как Кокэн обретала влияние, усиливались и позиции Докё.

Ныне уже трудно судить, чем именно Докё завоевал расположение царицы. Может быть, она выбрала его в качестве своего духовного пастыря? Или, как утверждает сборник буддийских легенд "Нихон рёики", составленный на рубеже VIII и IX вв. монахом Кёкаем, "Докё из рода Югэ делил с императрицей одну подушку и управлял Поднебесной"? Так или иначе, но Докё сделался самым доверенным лицом из свиты Кокэн.

В 762 г. он был назначен сёсодзу (третья должность в иерархии буддийских священнослужителей Японии после содзё и содзу), сменив на этом посту Дзикуна, ставленника всемогущего Фудзивара Накамаро. Накамаро, которому было разрешено даже чеканить собственную монету, фактически управлял страной при Дзюннине, взошедшем на трон вслед за отрекшейся Кокэн. Правление Дзюннина, в отличие от его непосредственных предшественников, окрашено скорее в конфуцианские, нежели в буддийские тона.

Летопись лапидарно отмечает, что "между императрицей Кокэн и императором Дзюннином обнаружились разногласия, после чего Кокэн удалилась в храм Хокодзи" [Сёку нихонги, 1975, Тэмпё ходзи, 6-5-23, 762 г.]. Спустя некоторое время императрица публично объявила перед чиновниками, что принимает монашество, оставляя малые дела управления Дзюннину, а крупными отныне станет заниматься сама. Политическая борьба, продолжавшаяся в течение двух лет, окончилась битвой дружин Накамаро и Кокэн, в результате которой войска Накамаро потерпели поражение. Накамаро казнили, а Дзюннина сослали в Авадзи, где он вскоре скончался при таинственных обстоятельствах. Посмертное имя - Дзюннин, под которым он известен ныне,

было присвоено ему лишь в 1870 г., что, несомненно, свидетельствует о более чем тысячелетнем замешательстве двора.

Итак, место Дзюннина заняла вторично взошедшая на трон Кокэн (тронное имя Сётоку). Государыня-монахиня пожелала иметь министра-монаха и даровала Докё титул дайдзин-дзэндзи (что буквально и означает "министр-монах"), впервые введенный в придворный обиход. В указе энергично провозглашалось: "Хотя я обрила голову и облачилась в одежды монахини, я должна повелевать Поднебесной. Согласно сутре, Будда рек: "О цари! Когда вы всходите на престол, вы должны пройти бодхисаттвы чистейшее посвящение". А посему для того, кто стал монахом, нет причин, чтобы отстраниться от управления. Почитаю потому за благо, чтобы у меня, императрицы-монахини, был министр-монах" [Сёку нихонги, 1975, Тэмпё ходзи, 8- 9-20].

Так обосновывалась возможность занятия монахами самых ответственных государственных должностей. Призвав себе в помощь буддизм, государство обмирщвляло монашество (по крайней мере некоторую его часть) и, отрывая его от созерцания мира, вовлекало в активный процесс формирования социальных отношений.

В 765 г. Докё был назначен на высшую государственную должность Дайдзё-дзэндзи ("великий министр-монах"). Вместе с Кокэн они возобновили меры по поощрению буддизма, частично приостановленные при Дзюннине. Сразу же после подавления мятежа Накамаро был издан указ, отменявший должность сокольничего при царском дворе. Вместо него назначался чиновник, ведавший церемонией по отпущению на волю живых тварей [Сёку нихонги, 1975, Тэмпё ходзи, 8-10-2] Отменялись также приношения рыбой и мясом, доставляемые из различных провинций к царскому столу.

Докё усердно заботился и о разветвленной сети провинциальных храмов, строительство и содержание которых было возложено на местных чиновников, грешивших злоупотреблениями. Он потребовал от управителей земель регулярных отчетов о ходе работ и расходах. Чиновники, замеченные в присвоении средств, отпущенных на возведение храмов, увольнялись со службы, и в течение длительного времени их запрещалось использовать в государственном аппарате.

Все мероприятия Докё по расширению влияния буддийского вероучения имели впечатляющий размах. Достаточно сказать, что для ритуального очищения от скверны, вызванной мятежом Накамаро, через восемь лет после его подавления был вырезан миллион деревянных моделей пагод. В каждую из них вложили текст с оберегающими заклинаниями - дхарани. Указанная в источнике цифра может вызвать недоверие, однако до сих пор в храме Хорюдзи сохраняется 40 000 таких пагод

Имея, по-видимому, почти неограниченное влияние на Кокэн, Докё всеми мерами способствовал строительству буддийских храмов (особенно известен среди них Сайдайдзи), увеличивал их земельные наделы Ранее целинные земли передавались в вечное пользование

тому, кто освоил их. Кокэн и Докё прекратили эту практику, отменив право иметь такие наделы для одних категорий населения и ограничив их для других, сделав, однако, исключение для буддийских храмов. Главные провинциальные храмы могли владеть 1000 тё (1 тё = 0,9918 га) целины, Гангодзи - 2000 тё, Тодайдзи - 4000 тё и т. д.

Проводя политику всемерного поощрения буддизма, Докё пытался сосредоточить контроль над церковью в своих руках. И если раньше на документы, удостоверяющие факт прохождения послушником монашеского посвящения, ставилась печать Приказа Управления, то теперь это стало прерогативой самого Докё. Докё способствовал не просто возможно более широкому распространению буддийского вероучения - он стремился к укреплению централизованной церкви и запрещал отшельникам и бродячим монахам обращаться к верующим с проповедями. Впрочем, он отнюдь не был новатором в деле поощрения именно "государственного" буддизма.

В отличие от Индии, где буддийская община была независимой от государства, в Китае, Корее и Японии сангха попала под жесткий государственный надзор. Предание о введении такого контроля в Японии относится к 623 г. [Нихон сёки, 1975, Суйко, 31-4-3]. Сообщается, что один монах зарубил топором своего деда. Пользуясь случаем, царица Суйко созвала министров и держала перед ними слово, требуя, чтобы монахи неукоснительно придерживались заповедей. Уже через десять дней для контроля над поведением монахов были учреждены должности содзё и содзу, на которые были назначены монахи. А на пост хото Суйко назначила мирянина, прекратив, таким образом, формально независимое от государства существование буддийской общины В 9-й луне этого же года были составлены списки монахов и храмов. Оказалось, что в стране насчитывается 46 храмов, 816 монахов и 569 монахинь.

Видя в буддизме идеологическую опору своей власти, царский род пытался, с одной стороны, создать в стране мощную буддийскую общину, а с другой - поставить ее под жесткий контроль, потому что буддизм, приверженцами которого считали себя наиболее динамичные силы японского общества, начинал со временем приобретать самостоятельное политическое и экономическое значение.

Особенно активно начинают проводиться в жизнь меры по установлению контроля над буддийскими храмами с приходом к власти Котоку (645-654). 8-го дня 8-й луны 1-го года Тайка (645 г.) перед монахами страны был оглашен указ, в котором выражалась готовность способствовать процветанию учения Будды, а также учреждалась коллегия из десяти священнослужителей, ответственных за соблюдение монахами норм вероучения. Одновременно объявлялось, что сам царь будет оказывать помощь по поддержанию в порядке и ремонту всех буддийских храмов. Для этого вводились должности специальных чиновников и настоятелей храмов. Им вменялся в обязанность надсмотр над монахами, храмовыми полями и рабами.

Для того чтобы принять монашество, требовалось согласие соответствующих государственных ведомств. Обычно тот, кому родители предназначили быть монахом, покидал дом еще ребенком и несколько лет проводил в монастыре под наблюдением наставника из числа монахов. В возрасте около 15 лет он держал экзамен и проходил первое посвящение (токудо), становясь послушником (сями). Через год послушник принимал окончательное посвящение - дзюкай (до середины VIII в было достаточно лишь первого посвящения).

Для более строгого контроля за поведением монахов монах Гандзин (688-763), специально приглашенный из Китая, построил при Тодайдзи "алтарь посвящений" ("кайдан"). Несколько позже подобные алтари были воздвигнуты при храмах Якусидзи в Симоцукэ и Кандзэондзи в Тикудзэн. Эти центры монополизировали право посвящения в монахи.

Проверка соблюдения монахами заповедей возлагалась на Сого - орган, в котором было три должности (содзё, содзу и рисси). На них назначались как сами монахи, так и чиновники Управления по делам монахов и чужеземцев (гэмбарё), непосредственно подчинявшегося Приказу Управления (дзибусё). Таким образом контроль за поведением монахов осуществлялся как государством, так и самой общиной - из центра, не говоря уже о непосредственном надзоре в храмах.

Стремление средневекового государства к построению стройной иерархии всеобъемлюще. Буддийские монахи в конце концов также были включены в общегосударственную систему ранжирования. Указом 760 г для них вводились ранги [Сёку нихонги, 1975, Тэмпё сёхо, 4-7-23], находящие соответствие со шкалой рангов обычных бюрократов, что превращало монахов крупных государственных храмов в чиновников, ответственных за благополучие царя и государства, обеспечиваемого магическими средствами.

В каждой провинции предписывалось построить провинциальный храм. В создании таких храмов можно видеть попытку ослабить на местах позиции родо-племенной аристократии, влияние которой на решение дел в провинциях оставалось очень значительным. Непосредственный контроль за этими храмами возлагался на управителей провинций и специальных чиновников, назначавшихся Двором. Назначения на высшие должности буддийской общины проводились правителем, и печать, удостоверяющую их назначение, они получали непосредственно при Дворе. В своих действиях они должны были руководствоваться указаниями чиновников, которым вменялись в обязанность учет монахов и монахинь, контроль за их поведением, надзор за состоянием храмов, наличием в них сутр и т. д. Сами чиновники становились во главе общины верующих. Согласно сборнику народных буддийских легенд и преданий "Нихон рёики", одному человеку удалось спастись из завала в шахте благодаря усердным молитвам, обращенным к Трем Сокровищам. Когда чиновник из этой провинции узнал

о случившемся, то он был настолько поражен, что "возглавил общину, члены которой, помогая друг другу, переписали "Сутру лотоса" и совершили приношения".

Вся жизнь монахов подвергалась детальной регламентации. Даже церемония посвящения в монахи до 748 г. проходила при Дворе. В "Нихон рёики" (II-21[Римская цифра обозначает свиток, арабская - номер истории]) сообщается, как Сёму, пораженный добродетелями и удивительными способностями упасака Консу, личноразрешил ему принять монашество. В "Нихон сёки" и "Сёку нихонги" содержится значительное количество указов, касающихся поведения монахов, из которых видно, что прежде всего от них требовалось неукоснительное повиновение правителю. Так, в указе Гэнсё гневно обвиняются монахи, проводящие время в спорах о карме, а не размышляющие о соблюдении заповедей. "Главным они считают святое учение, а не планы императора" [Сёку нихонги, 1975, Ёро, 6-7-10, 722 г.]. В другом указе осуждается раскол на секты, вызванный спорами о сути вероучения.

Государство придавало соблюдению монахами заповедей первостепенное значение. Видимо, именно заповеди, пришедшие на смену табуациям синто, считались одной из главных мер в процессе социализации. В сознании современников соблюдение заповедей и повиновение государственным законам находились в неразрывной связи. Знаменитый Кукай (774-815), речь о котором еще впереди, выговаривал одному нерадивому монаху: "Ты не соблюдаешь заповедей и не повинуешься законам... Это замутняет Закон Будды и подрывает государство" [Хакада, 1972, с. 247].

Надзор за монахами осуществлялся вначале на основе отдельных рескриптов, а позднее в соответствии с "Законами о монахах и монахинях" ("Сонирё"), входивших в свод законов "Ёрорё" (757 г.). Некоторые из законов являются переложением соответствующих положений заповедей, другие определяют вопросы взаимоотношений между монахами и властями (порядок регистрации монахов, их обязанности по отношению к чиновникам и т. д.).

Необходимо отметить, что, согласно "Нихон рёики", многие положения этого свода (всего в нем насчитывается 27 пунктов) нарушались монахами. Так, например, 22 запрещает деятельность монахов, не прошедших обряда посвящения. Материалы "Нихон рёики" показывают, однако, что значительное число таких монахов путешествовало по стране или же предавалось самосовершенствованию в горах. Поэтому зачастую возникали конфликты между странствующими монахами и чиновниками. Если официальные хроники осуждают таких монахов, то "Нихон рёики" всегда стоит на их стороне. В "Нихон рёики" сообщается, как чиновник, ответственный за поимку бродяг, схватил странствующего монаха и укорял его: "Ты - бродяга. Почему ты не платишь налогов?" Монах же упорно отказывался от участия в общественных работах. Тогда чиновник привязал сутру, которую монах носил с собой, к веревке и стал волочить ее по земле. Когда он доехал до своего дома, неведомая сила подняла его в воздух

вместе с конем. Так он провисел день и ночь. На следующий день чиновник упал на землю и разбился насмерть. Сам составитель "Нихон рёики" - монах Кёкай, как явствует из его сочинения, был женат, имел детей и жил в миру.

В средневековой Европе "теологическая система централизовывала силы небесные, народная фантазия их партикуляризовывала" [Гуревич, 1981, с. 289]. В Японии VII-VIII вв. еще не сложилось сколько-нибудь развитой религиозно-философской традиции, и заботу по сохранению "централизующего" момента в буддизме взяло на себя государство, которое пыталось удержать его от распада на множество местных культов, чему с неизбежностью способствовали монахи, вышедшие из-под государственного контроля.

Докё можно смело назвать проводником "бюрократической" линии развития японского буддизма, основной целью которого является сопроцветание государства и буддийской церкви, причем подчиненность духовно-этических задач имперскому строительству не вызывает сомнений.

Усиление пробуддийского элемента в государственной политике сопровождалось ослаблением соперников Докё: представители рода Фудзивара изгонялись с занимаемых ими должностей, куда назначались сторонники Докё. К концу 60-х годов десять членов рода Докё - Югэ имели 5-й ранг или выше, в то время как до "эры Докё" ни один из них не принадлежал к придворной знати.

Запись "Сёку нихонги" за 766 г. сообщает о новоявленном чуде: в храме Сумидэра были обнаружены мощи Будды. Кокэн признала чудо за знак одобрения деятельности Докё: "Знамение сие, дивное и чудесное, явлено нам благодаря тому, что Дайдзё дайдзин-дзэндзи (т. е. Докё.- А. М.) возглавляет монахов всех и указует нам путь... Люди все да услышат слово мое: учителю нашему и министру главному даруется титул императора Закона (хоо). И еще провозглашаю, что никогда не искал он мирских почестей, но устремлялся сердцем всем к деяниям бодхисаттвы, людей всех спасающего" [Сёку нихонги, 1975, Тэмпё дзинго, 2- 10-20].

Докё в полной мере удалось использовать бытовавшие тогда при нарском Дворе представления о счастливых предзнаменованиях. В 767 г. над провинциями Микава и Исэ были замечены пятицветные облака, что сочли за благоприятный для Докё знак. Название девиза правления изменили с Тэмпё дзинго (небо - покой - божество - защита) на Дзинго кэйун (божество защита - благоприятный - облако). Пользуясь случаем, Докё назначил своего родственника в ведомство, занимавшееся толкованием знамений.

768 год ознаменовался целой серией "счастливых" предзнаменований, призванных укрепить население в мысли о достоинствах нынешнего правления. Ко двору доставили белого фазана, белую черепаху, "голубого" коня. В действительности же страна переживала очень трудное время. Недороды, вызванные то засухами, то проливными дождями, случались несколько лет

подряд. Цены на рис поднялись в пятьдесят раз. Родители бросали детей на произвол судьбы и отправлялись бродяжничать. Местные власти в земле Муцу (совр. преф. Аомори, Иватэ, Акита) отказались собираемые там налоги доставлять ко Двору, а посланные туда войска разбежались. Людей побогаче правительство склоняло к благотворительности, за что им щедрой рукой раздавались придворные ранги, которые в урожайный год были бы им недоступны.

И вот тут наступает черед рассказать о самом скандальном происшествии в жизни Докё. Теснейшим образом оно связано с синтоистским божеством Хатиманом. Отвлечемся поэтому на некоторое время от основного персонажа повествования и обратимся к истории культа этого божества.

Появление культа Хатимана на исторической арене внезапно и стремительно. В отличие от "традиционных" мифологических божеств, первое упоминание о Хатимане относится к весьма позднему периоду, точнее, к началу VIII в. Культ Хатимана был распространен на Кюсю. Ему поклонялись роды Уса, Карадзима и Омива. Провинция Будзэн, где находился храм, в котором поклонялись Хатиману, известна своими ранними контактами с континентальной культурой вообще и с буддизмом в частности. В "Сёку нихонги" и некоторых других документах содержатся сведения, согласно которым к Хатиману обращались во время ведения боевых действий, подавления мятежей и заговоров. После подавления мятежа Фудзивара Хироцугу в 740 г. храму были пожалованы земли, слуги, кони, буддийские сутры. Возле храма построили буддийскую пагоду [Сёку нихонги, 1975, Тэмпё, 13-3 доп.- 24].

Для нашего исследования, однако, большее значение имеет расширенное толкование "военной" функции Хатимана. Для истории буддизма Хатиман важен прежде всего как божество оберегающее, покровительствующее буддизму.

Особенно частые сообщения о Хатимане относятся к правлению Сёму (724-749), называвшего себя "рабом Будды". Кульминацией государственных усилий по внедрению буддизма при Сёму стало строительство в столице гигантского храма Тодайдзи.

Сначала был провозглашен указ Сёму об отливке статуи космического будды Вайрочаны (Дайбуцу). В указе говорилось: "Я, недостойный, с благоговением взошел на трон. Всеми помыслами своими устремляюсь я к спасению и всеми силами своими лелею заботу о подданных. Хотя на окраинах уже процветает великодушие, Поднебесная еще не облагодетельствована Законом Будды. Воистину - таинственное великолепие Трех Сокровищ приводит Небо и Землю в гармонию, осчастливливает десять тысяч поколений, твари и растения набирают силу. 15-го дня 10-й луны 15-го года эры Тэмпё... принес я великий обет бодхисаттвы и обещал отлить медную с позолотой статую Русяны (Вайрочаны). Обещаю отлить статую из меди, что найдется в стране, срою горы высокие и отстрою храм и, обратившись ко всему миру, соберу общину, и тогда, как один, имея перед собой общую цель, все вместе устремимся к просветлению. Предержащий

богатство в Поднебесной - это я. Предержащий силу в Поднебесной - это я. Этим богатством и силой этой будет воздвигнута досточтимая статуя. С легкостью свершается дело, и с трудом просветляется сердце. Но только боязно бесцельно утруждать люд, тревожить мудрецов и навлекать хулу - доброе дело обернется грехом. И посему сбирающиеся в общину с глубокими и серьезными намерениями - да достигнут они все счастья. День каждый следует трижды поклоняться будде Русяне и, все более укрепляясь в вере, силы свои положить на строительство статуи. Если кто-то пожелает помочь в том хоть травинкой, хоть горстью песка - быть по его воле. Управители провинций и уездов - да не ввергнете вы люд в затруднения и страдания, да не понуждаете его силой. Да будет возглашена воля моя далеко и близко" [Сёку нихонги, 1975, Тэмпё, 15-10-15, 743 г.].

На пятый день после провозглашения указа в храме Когадзи, первоначально избранном для этой цели, начались работы по возведению статуи. К 11-й луне следующего года был готов деревянный ее каркас. Однако затем работы прекратились в связи с перемещением, правда кратковременным, дворца Сёму в Хэйдзё и возобновлены были уже на территории Тодайдзи, где они продолжались до 749 г. Строительство осуществлялось как на средства, выделенные непосредственно Двором, так и на собранные пожертвования. В храмовой хронике Тодайдзи ("Тодайдзи ёроку") указывается, что на возведение храма были собраны пожертвования от 51 590 человек, а на отливку статуи от 372 975, причем среди крупных донаторов храма было немало представителей провинциальной аристократии, носивших ранг ниже пятого [Хаякава, 1974, с. 273]. Строительство храмового комплекса, занимавшего территорию в четыре городских квартала общей площадью около 90 га, действительно потребовало гигантских усилий. Достаточно сказать, что размеры "золотого павильона" ("кондо") - ныне самого большого в мире деревянного сооружения составляют: высота - 49 м, длина - 57 м и глубина - 50 м.

Для позолоты статуи требовалось золото, которого, как тогда считалось, в Японии не было. Однако во 2-й луне 749 г. управитель земли Муцу преподнес Сёму 900 рё (около 34 кг) золота, найденного синтоистским жрецом в уезде Ода [Сёку нихонги, 1975, Тэмпё, 21- 2-22, 21-4-1]. Выражая радость по поводу столь ценной находки, Сёму назвал себя "рабом Будды", что навсегда закрепило за ним славу самого преданного учению Будды правителя Японии.

Церемония "открытия глаз" (освящения) статуи Вайрочаны состоялась в 4-й луне 752 г. Руководили церемонией индийский монах Бодай, прибывший в Японию двумя годами раньше, и монах Рюсон, произнесший проповедь о "Сутре лотоса". В храм прибыли царица Кокэн и отрекшийся ранее Сёму с супругой. Их окружали многочисленные чиновники и монахи (монахов собралось 10 тысяч).

Церемония происходила так: вначале через южные ворота храма вошли высокопоставленные монахи. Затем из восточных ворот появился на паланкине Бодай с белым ритуальным зонтом в

руках. Рюсон показался с западной стороны, а чтецы сутры - с восточной. Подождав, пока все участники займут положенные места, Бодай подошел к статуе и взял кисть, к которой было привязано 12 шнуров (один из них, длиной 215 м, до сих пор сохраняется в сокровищнице Тодайдзи - Сёсоине). Все присутствующие берутся руками за шнуры, Бодай в глазах статуи рисует зрачки, и теперь она становится "зрячей". На этом заканчивается первая часть церемонии. Затем читается сутра "Кэгонкё", а вслед за этим возлагаются приношения от четырех крупнейших храмов: Дайандзи, Якусидзи, Гангодзи и Кофукудзи, исполняются ритуальные танцы и музыка [Сёку нихонги, 1975, Тэмпё сёхо, 4-4-9; Хаякава, 1974, с. 178-179], в том числе и танец "сложенных щитов", который трактуется исследователями как изъявление покорности правителю. Тодайдзи стал одним из основных центров государственной жизни - важнейшая церемония присвоения придворных рангов неоднократно проводилась в этом храме.

На протяжении всего правления Сёму Хатиман оставался объектом постоянного внимания двора. В 745 г. храму в Уса были посланы приношения, тогда же воздвигнуты семь статуй будды Якуси (Бхайшаджьягуру). В 748-750 гг. служители культа Хатимана из рода Омива получили повышение в рангах. К 750 г. жрица Хатимана носила 4-й придворный ранг, в то время как высший служитель Аматэрасу в Исэ - лишь 5-й.

В этом же году в столице стало известно, что Хатиман выразил желание направиться в Нара. Множество придворных и воинов (каждая провинция, по которой проходил маршрут, выделяла сто охранников) участвовали в процессии. В этих провинциях запрещалось убийство живых тварей, сопровождающие воздерживались от вина и мяса. После прибытия Хатимана в столицу в Тодайдзи состоялась грандиозная церемония. "Сёку нихонги" описывает ее следующим образом: "Принявшая монашество служительница Хатимана по имени Омива-асоми Моримэ молилась в Тодайдзи (ее паланкин был цвета сине-алого - такого же, как и у императора). Императрица (Кокэн), бывший император (Сёму) и его супруга также прибыли в храм. В этот день там собралось великое множество чиновников и людей неслужилых. Призвали пять тысяч монахов - они молились Будде и возглашали сутры... Затем Хатиману присвоили первый ранг... Левый министр Татибана-но сукунэ Мороэ зачитал указ и преподнес его богу: "Император рек так: "В давние годы поклонялся я статуе будды Русяны, пребывающей в храме Тисикидзи, что в уезде Огата провинции Кавати. И возжелал я воздвигнуть такую же статую, но не смог. И тогда обратился я к великому богу Хатиману на дороге Тоёкуни, пребывающему в Уса, что в провинции Будзэн. Бог отвечал: "Я, направляющий и собирающий богов неба и земли, непременно исполню твое желание. Воду превращу я в пар раскаленный для выплавки меди. Тело свое смешаю с травой, деревьями и землей - так завершим дело без помехи". Услышав ответ бога, я преисполнился радости. И смог я без задержки обет исполнить"" [Сёку нихонги, 1975, Тэмпёсёхо, 1-12-27].

Согласно одной из теорий происхождения культа Хатимана, он, в частности, считался патроном горного дела (добычи меди), что в целом хорошо объясняет его покровительственную роль не только при сооружении статуи Дайбуцу, но и его функцию защитника буддизма вообще.

После церемонии освящения Дайбуцу культ Хатимана продолжает увеличивать свое влияние при Дворе, а предсказания его оракула имеют силу в решении важных государственных дел. Так, скажем, повышением с 5-го до 3-го ранга и назначением на пост Дадзай соги Фудзивара Отомаро был обязан волеизлиянию Хатимана (оракулом бога служил тогда Омива Тамаро).

Так культ Хатимана оказался вовлеченным в хитросплетения придворных интриг. Жрецы из рода Омива недвусмысленно поддерживали род Фудзивара, который в то время оказался ненадолго оттесненным с первых ролей в придворной политике. Но уже в 755 г. Тамаро и монаха из храма Якусидзи обвинили в "колдовстве", и главным жрецом Хатимана стал покровитель рода Уса, устами которого Хатиман провозгласил: "Я не желаю, чтобы ложные повеления оглашались от моего имени. Я не нуждаюсь в пожалованных мне 1400 дворах и 140 те пахотной земли... Я возвращаю их двору" [Сёку нихонги, 1975, Тэмпё сёхо, 7-3-28].

Из вышеизложенного, вероятно, становится понятно, что культ Хатимана сыграл чрезвычайно большую роль в процессе взаимопроникновения буддизма и синтоизма - явления, столь характерного для истории японской религии на всем ее протяжении. Совместное правление Кокэн и Докё отмечено сознательными усилиями по сближению двух религий.

Буддизм пришел на землю, находившуюся "в ведении" синтоистских божеств, которые могли относиться к нему по-разному. Но для защитников компромисса между синтоизмом и буддизмом божества превращались в защитников буддизма. В указе Кокэн говорится: "Люди полагают, что боги неба и земли отстраняются от Будды и избегают его. Но если заглянуть в сутры, то там сказано о сонме божеств, защищающих Закон Будды и почитающих его" [Сёку нихонги, 1975, Тэмпё дзинго, 1-22-23, 766 г.]. На этом основании монахам предлагалось принять участие в Празднике вкушения первых плодов - одной из основных церемоний синтоизма, имевших общегосударственное значение. Первоначально присутствие посторонних на этой церемонии не разрешалось. Допуск к участию в ней буддийских монахов свидетельствует об ослаблении традиционных табуаций синтоизма, а также указывает на преодоление отчуждения между буддизмом и синто. Чрезвычайно важным для последующего синтеза буддизма и синтоизма является впервые отмеченное в этом указе отождествление многочисленных "низших" божеств буддийского пантеона (унаследованных им от брахманизма) и синтоистских божеств. Такое уравнивание создавало в будущем предпосылки для переноса свойств буддийских божеств на синтоистские.

Отметим, что указ Кокэн приходится на первый год новой эры правления, на который обычно падают эдикты, формулирующие общее направление политики нового правителя или новых лет

правления. Как мы указали выше, для названия эр правления царицы Кокэн вначале были выбраны иероглифы небо-покой-божество-защита (Тэмпё дзинго, 765-767), а затем божество-защита-удивительный-облако (Дзинго кэйун, 767-770). Прежде всего возникает вопрос: что были призваны охранять божества синтоизма?

Нам представляется, что сочетание "дзинго" следует понимать по меньшей мере двояко. Исходя из вышеприведенного указа и из общего характера совместного правления Кокэн и Докё, активно содействовавших распространению буддизма, сочетание "дзинго" возможно интерпретировать как "защита божествами буддизма".

Но не только Будду были призваны охранять божества в правление Кокэн. Функция защиты и охраны государства, которая ранее отводилась исключительно буддизму, теперь могла выполняться и синтоистскими божествами либо совместно божествами и Буддой [Сёку нихонги, 1975, Тэмпё дзинго, 1-1-7, 766 г.; Дзинго кэйун, 3-5-28, 770 г.]. Так что под "дзинго" имеется, вероятно, в виду "защита божествами буддизма и государства".

Хатиману в этом ритуально-охранительном процессе отводилась чуть ли не главенствующая роль. Роль культа Хатимана велика и в таком важнейшем для любой религии деле, как осмысление храмового пространства.

Организация пространства в первых буддийских храмах Японии тесно связана с традиционными синтоистскими представлениями. В период первоначального распространения буддизма неантропоморфные символы синтоистских божеств помещались либо под открытым небом, в местах, которые почитались священными (эта традиция оказалась очень устойчивой и сохранилась до наших дней), либо в храме. К одной из существенных конструктивных особенностей такого храма относится, как мы уже знаем, наличие всего одного внутреннего помещения - хондэна.

Преемственность буддизма в осмыслении сакрального пространства проявляется, во-первых, в том, что многие буддийские статуи были вынесены из храма, и, во-вторых, в том, что сама организация внутрихрамового пространства была приспособлена не для проведения молений, а для помещения там статуи того будды или бодхисаттвы, которому был посвящен храм. Вход в буддийские храмы, так же как и в синтоистские, был разрешен только священнослужителям. Поэтому массовые буддийские церемонии проходили вне храма, громадные двери которого открывались во время церемонии для обозрения храмовой святыни.

Начиная же с периода Хэйан (794-1185) строители все больше внимания уделяют внутреннему пространству храма, дифференцируя и усложняя его. Храм замыкается в самом себе и отделяется от окружающей его природной среды.

Это явление, характерное для континентальной буддийской архитектуры, оказывает заметное влияние и на синтоистские храмы, в которых помимо хондэна появляется и зал для молений.

Показательно, что подобный тип застройки впервые применяется в храмах, посвященных тому же Хатиману. Он носит название "Хатиман-дзукури" ("дзукури" - здесь "способ постройки").

Исторически сложившаяся роль Хатимана как посредника между синтоизмом и буддизмом и послужила, вероятно, главным основанием для Докё, выбравшего это божество в качестве инструмента для удовлетворения своих властолюбивых амбиций. Однако далеко идущие планы Докё могли бы осуществиться лишь при условии лояльного отношения к нему жрецов Хатимана.

В 769 г. в столице стало известно, что бог Хатиман из храма Уса на Кюсю пожелал, чтобы Докё стал императором, обещая стране в этом случае мир и спокойствие. Единственный раз за все правление Кокэн чары Докё оказались бессильны, ибо царице было явлено совершенно неожиданное для монаха видение: она должна отправить некоего Вакэ Киёмаро на Кюсю, чтобы он узнал истинную волю бога. Докё напутствовал его такими словами: "Несомненно, что великий бог призывает посланника, дабы объявить ему о моем избрании на престол. В этом случае я дарую тебе ранг и должность". И пока тот совершал длительное путешествие, Докё всячески привечал членов рода Вакэ Киемаро и даже переименовал один уезд, присвоив ему название Вакэ. Но Киёмаро вернулся от оракула с таким ответом: "Со времени начала нашего государства и до наших дней определено, кому быть государем, а кому - подданным. И не случалось еще, чтобы подданный стал государем. Трон солнца небесного должен наследоваться императорским домом. Неправедный же да будет изгнан" [Сёку нихонги, 1975, Дзинго кэйун, 3-9-25].

Докё сослал Киёмаро, а потомки считали Киёмаро спасителем императорской династии, и даже в XX в. его портрет украшал одно время десятииеновый банкнот.

Влияние Докё на царицу было столь прочным, что и после уникальной в японской истории попытки свержения правящей династии он продолжал сохранять свои позиции. Кокэн неоднократно приезжала в его дворец, строившийся на родине Докё в земле Кавати (совр. Осака). Для придворных он устраивал грандиозные празднества с раздачей богатых подарков.

Но дни могущества Докё оказались сочтены. За четыре месяца до кончины царицы Кокэн правому министру Фудзивара Нагатэ и левому министру Киби Мабито удалось взять в свои руки командование пятью военными частями в Нара, оставив роду Югэ лишь одну. А после смерти царицы в 770 г. новый государь Конин изгнал Докё из столицы в храм Симоцукэ, где он и скончался три года спустя. Возмущение, вызванное Докё, было настолько велико, что Конин счел за благо изменить прежний девиз правления, не дожидаясь конца года, что было совершенно недопустимо с точки зрения привычной царской этики.

В обход сложившейся летописной традиции (согласно которой, в отличие от ее китайского прообраза, деяния царей никак не оцениваются) "Сёку нихонги" решительно осуждает Кокэн за преувеличенную приверженность буддизму, вызвавшую чрезмерное напряжение сил всей страны ввиду грандиозного по масштабам строительства храмов. Ей также вменялись в вину жестокие

расправы со своими соперниками. На фоне этой инвективы особенно контрастно выглядит панегирик Конину, который стал проводить по отношению к буддизму намного более прохладную политику.

Вместе с поражением Докё культ Хатимана также утрачивает на время свое государственно-политическое значение. После 770 г. Двор в VIII в. уже не совершал ему приношений. Начиная с этого времени правители Японии, видимо, окончательно осознали, что только идеологическая система синтоизма, подкрепленная конфуцианством, гарантирует надежность наследственного правления, а буддизм с его непременным акцентом на всеобщую этическую оценку способен вносить дисгармонию в сложившуюся структуру власти.

Действия Докё навлекли гонения не только на него самого и его партию при Дворе вообще усиливаются антибуддийские настроения, прекращается помощь буддийским храмам, вновь ужесточается государственный контроль над пострижением в монахи. Это находит отражение и в преданиях "Сёку нихонги". В 772 г. удар молнии поразил западную пагоду храма Сайдайдзи. Причиной бедствия признали проклятие синтоистского божества из храма Оно в Оми, взбешенного тем, что дерево на постройку буддийского святилища срубили в его владениях [Сёку нихонги, 1975, Хоки, 3-4-29]. В том же году разразился страшный ураган, который с корнем выворачивал деревья и срывал крыши. Для усмирения разгневанного божества Цукиёми синтоистско-буддийский храм (дзингудзи) Ватараи из провинции Исэ перенесли в другое место. В самом храме сместили прежнего жреца, при котором была сооружена статуя Будды. На его место был назначен представитель рода Накатоми, становившегося отныне наследственным держателем этой должности.

Но, несмотря на явную опалу, культ Хатимана уже набрал достаточно сил, чтобы развиваться далее вне зависимости от сиюминутных политических факторов (синтоистские храмы, посвященные Хатиману, наиболее многочисленны и в современной Японии). Особенно интересна дальнейшая эволюция культа с точки зрения контаминации буддийских и синтоистских представлений.

В 809 г. официальные хроники впервые называют Хатимана "Великим бодхисаттвой" [Нихон коки, 1982, Дайдо, 4-2 доп.- 21]. Наиболее ранняя статуя синтоистского божества (конец IX в.) изображает Хатимана и носит на себе следы самого непосредственного влияния буддийской иконографии. Связь Хатимана с Тодайдзи также оказалась весьма прочной. Когда в середине IX в. у статуи Великого Будды из Тодайдзи отвалилась голова, специальный посланник отправился в Уса, чтобы испросить помощь Хатимана для восстановления статуи. Затем в Хэйане (Киото) был основан храм Ивасимидзу, посвященный Хатиману, который в это время почитался за охранителя столицы. Хатиман вновь обрел, таким образом, свойственную божествам синтоизма функцию сберегания определенного географического пространства.

Итак, Докё скончался в изгнании, а попытка построения буддийской теократии потерпела крах. Но сама мечта о царстве, где правителем стоит монах, не оставляла современников. Легенды "Нихон рёики" (рубеж VIII-IX вв.) донесли до нас теократические чаяния поборников буддийской утопии.

39-я история III свитка "Нихон рёики" повествует о монахе Дзэнсю, достославном своей ученостью и добродетелями. Когда монах находился при смерти, позвали прорицателя. Божественный дух овладел им и изрек: "Я вселюсь в живот государыни Тадзихи-но омина и буду рожден царевичем. Меня узнают по родимому пятну". И действительно, на следующий год Тадзихи родила царевича, на шее которого было такое же родимое пятно, как и у монаха Дзэнсю. Однако спустя три года ребенок умер. Через прорицателя его дух сообщил: "Я - монах Дзэнсю. В течение некоторого времени я был царевичем. Воскурите благовония и совершите мне приношения".

В той же истории "Нихон рёики" сообщается о монахе Дзякусэне, который долгое время подвижничал на горе, где обитал бог Ивадзути. Эта гора так высока и крута, что только тот, кто очистился в самосовершенствовании, может взобраться на нее и жить там. Когда Дзякусэн почувствовал приближение смерти, он написал своим ученикам: "Через 28 лет после моей смерти я буду рожден царевичем по имени Камино". Через 28 лет на свет появился наследник, которого действительно назвали Камино. Он правил Поднебесной в течение 14 лет. Кёкай признает его священным правителем.

И в этом предании, как и в предыдущем, право на престол определяется не только буддийскими добродетелями монаха. Долгое пребывание Дзякусэна на священной синтоистской горе свидетельствует, что его избранничество вызвано также и общением на этой горе с божествами синтоизма.

Вышеприведенные предания "Нихон рёики" отражают значительно возросшую роль адептов буддизма в политической жизни японского общества. Буддизм фактически десакрализовывал царскую власть, превращаясь до некоторой степени из ее опоры в соперника. Буддизм изолировал царя от идеологической системы сакральных генеалогий, переводя царя в другую шкалу оценок, где определяющей является этическая оценка поступков. Только при этом условии Сёму мог назвать себя "рабом Будды" и помиловать монаха Тайкё, проклявшего царевича: "И я монах, и Тайкё тоже монах. Как может монах убить монаха?" [Нихон рёики, 1967, П-35]. Только в этих условиях Кёкай мог позволить себе обсуждать достоинства и недостатки того или иного царя (111-39). Поэтому вместе с заботой о распространении буддизма правители Японии всегда старались, чтобы его спонтанное развитие было сбалансировано их высочайшими указами.

Итак, в развитии официального буддизма в Японии VI-VIII вв. можно выделить три этапа. Первый - начиная с середины VI в. до правления Тэмму (673-686) - характеризуется неустойчивостью. В это время позиция царей по отношению к новой религии еще не сформировалась. С конца VII в. и по 60-е годы VIII столетия - неуклонный рост влияния буддизма в придворной жизни, усиление политических позиций его сторонников. С 70-х годов VIII в.охлаждение отношения к буддизму, когда становится ясно, что только синтоистская мифология способна обеспечить преемственность царской власти.

Приведем здесь мнение А. С. Мартынова, вполне справедливое, на наш взгляд, и по отношению к раннесредневековой Японии: "Столкновение идеалов монастырской жизни с представлениями о тотальном государственном мироустройстве обещало, казалось бы, острый и неразрешимый конфликт. Конфликт действительно возник, но он не был ни острым, ни непримиримым, и объяснялось это, как нам кажется, не столько способностью буддизма к адаптации, сколько особенностями государственного устройства и религиозной жизни в странах данного региона (речь идет о странах Центральной и Восточной Азии.- А. М.). Ни в одной из этих стран государство не образовывало тесного единства с какой-либо религиозной организацией, как это было, например, в средневековой Европе, Византии, Тибете или Монголии. Напротив, государства в Восточной Азии были сакральными сами по себе" [Мартынов, 1982, с. 6].

Неудивительно поэтому, что к концу VIII - началу IX в. государству удалось в значительной степени интегрировать синтоизм, освящавший наследственный характер царской власти с помощью мифа, в структуру государственно-идеологических отношений, и он из носителя децентрализаторских тенденций превратился в опору власти. История буддизма за этот же период представляет собой разительный контраст: будучи воспринят на определенном этапе как идеологическая основа царской власти, он к концу VIII в. приобрел самостоятельное значение и превратился в ее угрозу, чем и объясняется охлаждение отношения к буддизму начиная с правления Конина.

На официальном уровне сакральный характер государственной власти обеспечил выживаемость синтоизма и его идеологическую самостоятельность в противоборстве со стадиально более зрелой религией - буддизмом. Если на "низовом", народном уровне в современной обрядности и религиозных воззрениях простой крестьянин или же горожанин не в состоянии (да и не ставит своей целью) проследить истоки своих верований, которые почти всегда представляют собой заметный исследователю сплав синтоистских и буддийских воззрений, то на "высшем" уровне синтоизму удалось сохранить свою организационную и в значительной степени идейную самостоятельность развитие Японии после так называемой "революции Мэйдзи" (1867 г.) свидетельствует об этом как нельзя лучше: синтоистский миф, органично вошедший в генофонд японской культуры, прекрасно доказал свои возможности,

составив идеологическую основу японского фашизма и вписав еще одну печальную страницу в историю XX в.

Как нам представляется, буддизм с точки зрения перспективы общеисторического развития наибольший вклад внес не в формирование государственной идеологии. Хотя на определенном этапе его роль в этом процессе была весьма активной, с течением времени синтоизм, на самоосознание которого буддизм, безусловно, оказал очень значительное влияние, оттеснил последний на второй план. В этом смысле влияние буддизма следует признать исторически недолговременным.

Непреходящая значимость буддизма, прослеживаемая на всем протяжении японской истории, заключается в другом. Буддизм в громадной степени способствовал формированию сознания выделявшейся из коллектива личности и затем перманентно участвовал в ее социализации. Это мы и попытаемся показать в следующем очерке.

Буддийские проповедники:

СОЗИДАТЕЛИ ЧУДА

Воздаяние за добро и зло

неотступно, как тень.

Радость и страдание следуют

за добрыми и злыми деяниями,

как эхо в ущелье.

Исследователи, занимающиеся изучением буддизма в раннесредневековой Японии, основное внимание уделяют его месту в государственной идеологии. Однако истинная роль буддизма в истории, как мы полагаем, может быть выявлена лишь в результате рассмотрения более широкого культурно-исторического контекста. В неофициальной письменно зафиксированной буддийской традиции одно из основных мест занимает проблема человека как носителя этических норм, созидающих его самого.

Всякий, кто знаком с народными формами культуры японского раннего средневековья, будет, без сомнения, поражен сходством, иногда почти текстуальными совпадениями, с аналогичными памятниками народного христианства в Европе. Сходство распространяется и на достаточно парадоксальный, с точки зрения современного человека, способ записи: и в Европе, и в Японии народные легенды при фиксации переводились на другой язык (латинский и китайский соответственно). Таким образом, будучи записанным, фольклор "легализуется" и получает статус "серьезной литературы", что делает его доступным для не ограниченной пространством и временем аудитории.

Разумеется, понятие "литература" применимо к средневековым легендам, преданиям и житиям только с очень существенными оговорками, и прежде всего потому, что для средневековых ее

читателей и слушателей она не имела никакого отношения к fiction, выдумке. Понятие авторства было также достаточно своеобразным. "Авторство" тех, кто записывал народные легенды (а ими могли быть лишь мужчины - монахи и чиновники), заключалось прежде всего в выборе из множества циркулировавших в устной (а впоследствии и письменной) форме сюжетов именно тех, что подлежали фиксации в данном произведении, а также в некоторой, по-видимому не слишком значительной, "литературной" обработке уже известных сюжетов.

Перед нами "Записи о стране Японии и чудесах дивных воздаяния прижизненного за добрые и злые дела" ("Нихонкоку гэмпо дзэнъаку рёики", или, сокращенно, "Нихон рёики", составлены на рубеже VIII-IX вв., три свитка, 116 историй), "Записи о вознесении в Край Вечной Радости" ("Одзё гокуракки", конец X в., один свиток, 42 истории) и "Записи о чудесах "Сутры лотоса", сотворенных ею в великой стране Японии" ("Дайнихонкоку хокэкё кэнки", середина XI в., три свитка, 129 историй; частичный перевод памятников см. [Мещеряков, 1984]).

"Нихон рёики" принадлежит кисти монаха Кёкая, истории "Одзё гокуракки" записаны мелким чиновником Ёсисигэ-но Ясутанэ (принявшим впоследствии монашество под именем Дзякусина), автор "Хокэ кэнки" - монах Тингэн. Как мы уже отмечали, применительно к ранним средневековым легендам еще невозможно говорить об авторстве в современном понимании этого слова. Собственно говоря, составители на авторство и не претендуют. Кёкай утверждает, что он лишь передает рассказы людей, Ясутанэ ссылается на летописи и жития как на источник своих записей, а Тингэн обосновывает необходимость своего труда по сведению воедино преданий о "Сутре лотоса" тем, что "в исторических сочинениях найти их затруднительно, а в передаче людей они легко утрачиваются".

Средневековье невнимательно к судьбам "авторов". Относительно Кёкая и Тингэна мы знаем только, что первый был монахом в храме Якусидзи, а второй жил возле часовни Сюбогэн. Известны подробности жизни лишь одного Ясутанэ. О нем можно сообщить несколько больше. Он родился в 931 г. Его учителем был знаток китайской литературы Сугавара-но Фумитоки (899-981). Долгие годы Ясутанэ служил регистратором государевых указов во дворце. Приобщением к культу повелителя рая будды Амиды (Амитабхи) он обязан "Обществу поощрения учености" ("Кангакуэ"), участники которого проводили время в молитвах о перерождении в Краю Вечной Радости (гокураку), сочинении стихов на китайском языке, изучении "Сутры лотоса". В 982 г. Ясутанэ заканчивает "Записки из павильона у пруда" ("Тигэйки"), в которых он воспевает царедворцев, посвятивших свою жизнь молитвам Амиде, придворным церемониям и изучению премудрых книг. Считается, что "Одзё гокуракки" увидело свет в 984 г., а в 985 г. Ясутанэ принимает монашество и нарекается Дзякусином. Вместо упраздненного "Общества поощрения учености" Ясутанэ вместе с одним из крупнейших религиозных деятелей своего времени,

Гэнсином (942-1017), основывает "Общество двадцати пяти способов созерцания" ("Нидзюго саммайэ"). Скончался Ясутанэ в 997 г.

Безусловно, у каждого из авторов - составителей наших памятников имелись свои литературные пристрастия, вытекавшие прежде всего из их миропонимания. Но последуем вслед за кистью самих авторов, пытаясь кратко сформулировать особенности каждого из трех произведений.

Кёкай писал в предисловии к I свитку: "Есть алчущие добра храмов Будды - они перерождаются волами, дабы отработать долг. Есть и такие - они оскорбляют монахов и Закон Будды, при жизни навлекая на себя несчастья. Иные же ищут путь, вершат подобающее и могут творить чудеса уже в этой жизни. Тот, кто глубоко верует в Закон Будды и творит добро, достигает счастья при жизни. Воздаяние за добро и зло неотступно, как тень. Радость и страдание следуют за добрыми и злыми деяниями, как эхо в ущелье. Кто-то видит и слышит об этом, удивляется, сомневается и тут же забывает. У тех же, кто стыдится своих грехов, с болью бьются сердца, и они спешат скрыться. Если бы карма не указывала нам на добро и зло, то как тогда было бы возможно исправить дурное и отделить добро от зла? Если бы карма не вела нас, то как было бы возможно наставлять дурные сердца и шествовать дорогой добролюбия?"

Во вступлении к "Одзё гокуракки" говорится: "С младых ногтей молился я Амиде, а когда мне минуло сорок лет, вера моя укрепилась еще более. Губами я повторял имя Амиды, а в сердце лелеял дивный лик. Шел я или стоял, сидел или лежал - ни на миг о том не забывал. Стоят статуи Амиды во дворцах, домах, пагодах и усыпальницах. Нельзя не поклоняться и изображению Пречистой Земли (Дзёдо, эквивалент гокураку.- А. М.). Монахи и миряне, мужи и жены вознестись хотят в Край Вечной Радости - не минует их молитва моя. В сутрах, шастрах и толкованиях к ним глаголится о добролюбии, и желающий Края Вечной Радости не читать их не может".

Тингэн писал: ""Сутра лотоса" истинно повествует о далеких временах, когда Шакьямуни достиг просветления, и истинно указует, что каждая тварь может стать буддой... От царевича Сётоку, призванного в западный Край Вечной Радости, и до дней нынешних немало найдется людей - поклонявшихся Сутре и читавших ее,- кто испытал на себе дивную благодать.. Если не записать дела дней минувших, то чем тогда будут одушевляться потомки?" 2.

Итак, "Нихон рёики" повествует о воздаянии в этой жизни за добрые и злые дела, "Одзё гокуракки" больше волнует момент смерти (просветления, нирваны), непосредственно вслед за которым следует возрождение в раю, где властвует будда Амида, а "Хокэ кэнки" описывает дивную силу одного из основных махаянских текстов - "Сутры лотоса", а также чудодейственные способности ее ревнителей. Таким образом, эти три памятника представляют собой не только разные временные этапы японского буддизма, но и три идейных направления его развития.

Поток буддийских сочинений в эпохи Нара и Хэйан ставил своей целью не удовлетворять литературно-эстетические запросы, но представить образцы и примеры награжденной праведности и наказанного злодейства. Вспомним, чем был буддизм для тогдашних японцев на микросоциальном уровне: он был призван обеспечить и защитить интересы выделявшейся из родового коллектива личности. Синтоистские представления, дошедшие до нас в письменно зафиксированной (главным образом официальной) версии мифа и ритуала, несли в себе экспрессию коллективных, но не личных переживаний. Антропоморфными, точнее, квазиантропоморфными чертами наделены в мифе боги. Люди же, как правило, выступают пассивными преемниками мироустроительной активности божеств и державной деятельности "императоров". Через миф объясняются устои существования людей любой феномен - космический или социальный - находит отражение в мифическом повествовании, а ритуал призван сохранить соответствие между идеальным и реальным, постоянно нарушаемое действительным ходом событий

Итак, для синтоизма человек как таковой был не столь важен, и общение с богами, как и общий модус поведения, носило не индивидуальный, а коллективный характер. А человек этот между тем жил и чувствовал. Основу поведения и ориентации человека в новом, переросшем рамки общины социуме, а именно в государстве, где возникает потребность в регулировании отношений между людьми вне зависимости от родо-племенной принадлежности, составил буддизм, принесший с собой богатую литературную традицию. Быть может, кому-то повороты судьбы героев буддийских легенд и преданий покажутся чересчур незатейливыми, язык - бедным, мораль - слишком однозначной. Но не стоит забывать, что к интересующей нас литературе нельзя применять привычные нам мерки - ведь в тот период значительная информационная избыточность, присущая всякому сакрализованному тексту (и с которой пытается сражаться современная литература), была неотъемлемой частью авторского замысла.

Кёкай писал в предисловии к III свитку, что буддийские сутры "показывают, как приходит воздаяние за добрые и злые дела". В этом высказывании открыто прокламируется цель его произведения: оно должно убедить читателя в истинности и всеобщности закона кармы, утвердить его однозначно толкуемыми примерами, взятыми из исторического прошлого и настоящего. Если миф обычно хорошо атрибутируется географически, но создание на его основе универсальной хронологии невозможно (поскольку он описывает последовательность действий, но не их продолжительность), то большинство историй "Нихон рёики" имеют и определенную хронологическую привязку - ко времени правления того или иного государя. Хронологическое расположение легенд "Нихон рёики" давало, по всей вероятности, читателю этого произведения возможность рассматривать его как историю воздаяния за добрые и злые дела В "Одзё гокуракки" и "Хокэ кэнки" хронологическо-летописная привязка легенд ко времени правления

государей выявлена значительно слабее: японский буддизм осознает себя как субъекта своей собственной истории и перестает ориентироваться на события светской истории. Многие герои "Хокэ кэнки", даже достигнув высокой степени святости, опасаются жить в миру, ибо он непременно вводит в грех.

Если в "Нихон рёики" Кёкай всегда, когда ему это известно, указывает род, из которого происходит герой, то место генеалогий в "Одзё гокуракки" и "Хокэ кэнки" занимает учитель праведника. Осознание того, что основы воспитания, обучения и социализации могут закладываться вне общины и семьи, означает важный мировоззренческий сдвиг В архаических, дописьменных обществах социализация достигается в процессе повседневной трудовой деятельности, моделируемой также в ритуале. Социализация, опирающаяся на письменный текст, знаменует собой новую, качественно иную ступень ее развития. В этих условиях само чтение текста (а также его слушание и переписка) превращается в сакрализованный акт.

Социализация, т. е. обучение человека, вышедшего за рамки своей родовой принадлежности, должна в буддийском идеале происходить вне рода и семьи, место которых занимает теперь фигура учителя. Этот идеал с наибольшей силой выражен в среде монахов, живущих отдельно от своей семьи в монастыре или далеко в горах. В житиях святых, о которых повествуют "Одзё гокуракки" и "Хокэ кэнки", очень многие из праведников покидают дом еще в раннем детстве - это является одним из условий достижения ими святости.

Если говорить о композиционном построении легенд, то в большинстве случаев истории "Нихон рёики" начинаются либо с констатации несоответствия (реже - соответствия) героя нормам буддийской этики, либо с описания несоответствия окружающих героя условий его качествам, оцениваемым опять же с позиций этических. Нарушение этого соответствия и преодоление данного конфликта составляют движущую силу сюжета. "Нихон рёики" - это поучение о причинах неадекватности человека окружающим его условиям и о способах ее компенсации. Отсюда - дидактичность историй "Нихон рёики", многие из которых венчает нравоучение, похвала праведнику.

Не так обстоит дело в "Одзё гокуракки" и "Хокэ кэнки". Поскольку цель героев этих произведений (в большинстве случаев положительных) состоит не в улучшении чего-то в жизни, а в решительном самовыключении из нее ради последующего вознесения в рай, то и сюжетом здесь движет преодоление мирской каждодневности ее отрицанием (отказ от пищи, от речи, от семьи и т. п.). Как сказано в одной из историй "Хокэ кэнки", подвижничество праведника - "не для жизни нынешней, а ради просветления в рождении грядущем" (No 109).

Буддийские легенды - литература дидактическая. Как справедливо отмечено Д С. Лихачевым применительно к русской средневековой литературе, мировоззрение ее авторов было подчинено религиозным концепциям, для которых "все уже считалось познанным. Вот почему и автор не

стремился познать мир,он только объяснял отдельные явления с раз и навсегда установленной точки зрения. Не познавать, а объяснять явления и выводить отсюда моральное поучение..." [Лихачев, 1970].

Дидактичны и герои буддийской литературы. До "Нихон рёики" божество, "император", эпический герой удостаивались быть изображенными ввиду их мироустроительной или же исторической значимости. Для Кёкая те или иные люди значимы, поскольку именно через них явлены основные закономерности человеческого существования. Они изображаются не потому, что они значимы сами по себе, но потому, что в них лучше, чем в ком-либо другом, воплощены качества, способные показать действенность и универсальность кармического воздаяния. Поэтому в "Нихон рёики" мало житий. Деяния сподвижников (Гёги, например) могут быть описаны в разных историях, но полного жизнеописания нет, поскольку основной акцент делается не на последовательности событий, характеризующих достоинства сподвижника, но на всеобщих принципах, управляющих миром людей и явленных через конкретных индивидов в ситуациях, позволяющих наиболее полно выявить эти закономерности.

В "Одзё гокуракки" и "Хокэ кэнки" "житийность" проявляется в гораздо большей степени, о чем, в частности, свидетельствуют и названия историй в этих памятниках. Если в "Нихон рёики" название обычно в свернутом виде представляет сюжет истории и обходит молчанием имена персонажей, то в "Одзё гокуракки" и "Хокэ кэнки" в большинстве случаев названы лишь имена праведников ("Одзё гокуракки") и их храмовая принадлежность или же место жительства ("Хокэ кэнки").

Объектом внимания "Нихон рёики" становятся только те свойства человеческой натуры, которые могут повлечь за собой воздаяние. К ним относятся в первую очередь грехи и добродетели, зафиксированные в буддийских заповедях. В этом смысле "Нихон рёики" изображает не столько человека в совокупности его идейных и социальных отношений, сколько кармически маркированные параметры его бытия.

Идея кармы (т. е. воздаяния за благодеяния и прегрешения, совершенные в прошлых рождениях) вообще была поначалу воспринята в Японии на негосударственном уровне как основная идея буддизма.

Поскольку буддизм осмысливался вне пределов рода в качестве носителя всего социального, то антисоциальное поведение стало отождествляться с неверием в закон кармы. Вот как, например, начинается одна история "Нихон рёики": "В уезде Хинэ провинции Идзуми возле дороги жил вор. Он не был прямодушен от рождения. Он убивал, грабил и не верил в карму" (II-22). В предисловии к III свитку Кёкай писал: "Если не знать кармы, то впасть в грехи так же просто, как слепому сбиться с верной дороги... Любящие славу, выгоду и убийство не верят в воздаяние, но оно приходит так же быстро, как появляется отражение в зеркале".

Основываясь на легендах "Нихон рёики", можно назвать следующие основные прегрешения, за которыми следует воздаяние: присвоение собственности родственников и храмов, умерщвление животных и поедание мяса, оскорбление монахов и последователей буддийского вероучения, пренебрежение сыновним (дочерним) и родительским долгом, разрушение храмов и статуй, скупость и ростовщичество, заговор против царя, похоть. Так как добродетель существует только в противопоставлении со злодейством, то и праведность характеризуется по тем же параметрам, но только с обратным знаком.

Обращает на себя внимание то, что легенды гораздо менее (по сравнению с хрониками) интересуют отношения "государь - подданный". Легенды "Нихон рёики" больше волнует мир, непосредственно окружающий простого мирянина или же монаха, не прошедшего официального посвящения.

В связи с вопросом о распространении в Японии идеи кармы необходимо указать на значительную популярность в народной традиции мотива путешествия в страну мертвых царя Ямы, где тот определяет меру грехов и благодеяний попавших туда людей.

Как было показано Ю. М. Лотманом на материале русских средневековых христианских текстов, "локальное положение человека в пространстве должно соответствовать его нравственному статуту", откуда с неизбежностью вытекает популярная в средневековой литературе ситуация - "праведник, взятый при жизни в рай, или грешник, отправленный вживе в ад" [Лотман, 1965, с. 211]. Японский материал в целом подтверждает справедливость этой мысли, хотя и обладает некоторой специфичностью. Прежде всего это касается первоначальной недифференцированности рая и ада.

В Японии, точно так же как и в Европе, "народному восприятию в средние века была глубоко присуща тенденция переводить спиритуальное в конкретно-чувственное и вещественное" [Гуревич, 1981, с. 301]3. В царстве Ямы добрые дела находят материальное воплощение: за переписывание сутры в "деле" Осада-но тонэри Эбису прибавляется железная пластина, а за переписывание и ее освящение - золотая [Нихон рёики, 1974, III-22].

Суд царя Ямы суров, но обвинения его можно отвести. В III-9 "Нихон рёики" повествуется о Фудзивара-но асоми Хиротари, которого Яма при жизни призвал к себе. Хиротари встретил в царстве мертвых свою покойную жену. Яма сказал: "Я призвал тебя, потому что эта женщина горевала по тебе. Наказания ей положено в шесть лет. Осталось еще три года. Поскольку она зачала ребенка от тебя и умерла родами, то она хочет, чтобы оставшийся срок наказания вы отбывали вместе". Хиротари пообещал, что для спасения жены он перепишет "Сутру лотоса" и будет совершать приношения. Тогда Яма отпустил его с миром.

От посланцев Ямы можно было также откупиться, если совершить им приношения. Даже если грешник попал в преисподнюю, считалось, что его страдания уменьшатся, а срок пребывания там

сократится, если потомки станут замаливать его грехи, переписывать и читать сутры. Так приверженность учению Будды вводилась в контекст культа предков. Синтоизму хотя и известны представления о загробном мире, но они не отличаются подробной разработанностью. Другая причина быстрого распространения представлений о царстве Ямы кроется в общей неактуальности синтоистской концепции времени, связанной неразрывным образом с родовым характером этой религии. Для синтоизма, как и для всякой другой религии с сильными пережитками родового строя, окончательно еще не выделившейся из мифологии, характерно панхронистическое представление о времени, основной особенностью которого является его обратимость. Прошлое представлялось тогда неизменной нормой: настоящее - это прошлое, будущее - это тоже прошлое. Иными словами, все живущие, независимо от их деяний в этом мире, рано или поздно оказываются в прошлом - со своей смертью они автоматически приобщаются к миру духов-предков, т. е. к миру прошлого, вполне сохраняя при этом "человеческие" свойства. Люди недобрые становятся злыми духами, а благодетельные - духами-помощниками. Но, несмотря на это, статус их одинаков - все умершие являются священным объектом поклонения для своих потомков. Буддийская концепция прямо противоположна: после смерти каждому следует соответствующее за его земную жизнь воздаяние. Буддийская концепция социальнее, потому что она регулирует отношения людей уже не внутри сравнительно небольшого кровнородственного объединения, а выходит за его пределы

Большая универсальность буддизма сказалась также в том, что он в определенной степени снял противоположность между сакральным и профанным временем. Если в синтоизме время явственно подразделяется на обычное и священное, когда совершается коллективный ритуал, то в буддизме молитва возможна в любое время - в зависимости от того, когда будет в том потребность верующего. Положение, при котором индивидууму предоставляется возможность самому, вне зависимости от календаря, определять время молитвы (она уже и сама по себе является мощным орудием саморефлексии), безусловно, способствовало формированию более действенного типа личности, нежели тот, что способна обеспечить социализация в условиях идейного господства синтоизма.

Философско-этическая идея кармы конкретно воплощалась на религиозном уровне в представлениях о царстве Ямы. При этом царству Ямы были приданы некоторые черты, отвечающие синтоистским представлениям. Путь в царство лежит через горы, дорога, ведущая туда, подметается метелками (хоки), которые используются в синтоистской церемонии очищения после обряда похорон. Сохраняется и принцип табуирования - вкусивший пищу в царстве Ямы не может возвратиться обратно. Запрещается также рассказывать в профанном мире о стране мертвых - тут мы встречаемся со словесным табу.

Карма оказалась одним из важнейших средств, при помощи которых удалось увязать воедино понятийные системы синтоизма, буддизма и конфуцианства. Снимая противоречия между буддистами и конфуцианцами, Кёкай писал в предисловии к I свитку, что мудрец, который преуспел в изучении того и другого, "верит в карму и боится ее". Исходя из такого понимания в синтоистские и - шире - небуддийские сюжеты вводится понятие кармы, которая является универсальным средством их переосмысления.

Вот как, например, заканчивается история II-33 "Нихон рёики", которая повествует о том, как тело невесты Ёродзу-но Ко было таинственным образом съедено в первую брачную ночь: "Некоторые говорят, что это таинственное деяние синтоистского божества, а некоторые - что это дело духа. Оглядываясь назад, можно сказать, что это следствие грехов прошлых перерождений". Кёкай, таким образом, из всех вариантов объяснений чуда, возможность которых он допускает, останавливается на карме. Внешние обстоятельства происшествия являются для Кёкая лишь следствием, а истинная причина заключается в прошлых прегрешениях самого человека.

В смысле понимания роли кармы в духовной жизни японского общества весьма показательна и другая история "Нихон рёики", где объяснительная функция кармы вводится в сюжет, имеющий в своей основе чисто синтоистские мотивы. Монах Додзё обладает огромной силой, унаследовав ее от змея-громовника, повелителя водной стихии. Его внучка, тоже богатырша, совершающая чудесные подвиги, сохраняет некоторые черты повелительницы водной стихии - оба ее подвига связаны с кораблем. В одном случае на поединок она прибывает на корабле, наполненном моллюсками, а в другом вытаскивает на берег судно, кормчий которого разгневал ее.

Такая же передача способностей происходит и с потомком оборотня лисицы Мино-но Кицунэ. Она чрезвычайно сильна, но употребляет свою силу во зло и выступает как соперница Додзё. В "Нихон рёики" способности и свойства характера богатырш объясняются соответствующей кармой. История II-4 заканчивается такими словами: "В мире всегда есть сильные. Точно известно, что такая сила накапливается в прошлых рождениях". Однако в генеалогии богатырш мы видим стойкую традицию представлений родового строя: мировоззрение родового общества зиждется на идее стабильности, которая пронизывает все социальные отношения. Поэтому считалось, что сумма свойств, которыми обладали предки, должна в полном объеме переходить и на потомков.

Очень показательно в этом смысле предание, зафиксированное "Окагами" ("Великое зеркало") - историческим сочинением, охватывающим период с 850 по 1025 г. В нем рассказывается, как бывший император Кадзан, отрекшийся от престола и принявший монашество, ментальным усилием обездвижил монаха, так что тот не мог двинуться с места до тех пор, пока Кадзан не отпустил его. Неизвестный нам автор "Окагами" заключает, что чудесные способности монаха

объясняются его родословной и поэтому ни один, даже самый преданный вероучению монах не может сравниться с императором, магическая сила которого происходит из достоинств, накопленных в прошлых рождениях (именно поэтому он и смог взойти на трон), а также из добродетели добровольного принятия пострига [Окагами, 1966, с. 124].

Строгое самоограничение тем, сюжетов и выводов присуще также "Одзё гокуракки" и "Хокэ кэнки": из общего потока информации о жизни выхватывается лишь то, что имеет касательство к переселению в рай или же чудесам о "Сутре лотоса", причем, в отличие от Кёкая, Ясутанэ и Тингэн тяготеют к положительным воспитательным образцам.

Как указывается в предисловиях, забота о просвещении потомков оказывается одним из основных движущих мотивов объединения разрозненных сюжетов. Мы, далекие потомки, безусловно, должны быть только благодарны за такое усердие, но все же чувство некоторой неудовлетворенности не покидает современного читателя, ибо очень многие вещи, которые авторам того времени казались малосущественными и тривиальными, теперь уже узнать попросту нельзя. Тут есть хороший урок для современности, если она хочет полнее сохранить себя для будущего.

Итак, быт, повседневная жизнь, внешность людей охарактеризованы в этих памятниках минимально, поскольку помыслы авторов сосредоточены на главном, и при описании напряженно переживаемой драмы человеческого существования детали каждодневности обесцениваются. Поэтому же речи и поступки героев лишены какого бы то ни было оттенка легкомысленности. Совершенно недопустимы смех и фривольность, присутствующие в более поздних сборниках легенд и преданий буддийского толка, когда этот жанр обмирщвляется.

Перескажем одну такую историю из сборника "Удзи сюи моногатари", составленного в XIII в. К одному царедворцу пришел просить подаяние монах. Он поведал, что решил отбросить желания и поэтому удалил их источник, дабы разорвать цепь перерождений. Однако при обследовании оказалось, что источник желаний был спрятан в особом мешочке, сокрытом под волосами. Присутствующие встретили это открытие громким смехом.

Серьезность более ранних преданий становится легкообъяснимой, если вспомнить, что для их авторов воздаяние - страшное или благое - могло быть явлено в любой момент: в историях "Нихон рёики" сделан акцент на воздаянии прижизненном, часто - немедленном: "Близок час воздаяния в этой жизни! Подумай о будущем и смягчись. Пусть сердце твое станет добрым"; "Как можно не верить, что воздаяние близко и наступит в этой жизни?" и т. д. Для "Хокэ кэнки" и в особенности "Одзё гокуракки" более характерно описание воздаяния посмертного. Но вознесение в рай можно заслужить, лишь отбросив преходящее. В категорию временного попадает и смех.

Потребность в этической оценке поступков людей, общая установка на дидактичность определяли монохромность изображения человеческих характеров. В историях "Нихон рёики",

"Одзё гокуракки" и "Хокэ кэнки" можно наблюдать начатки описания психологической жизни, но не полнокровных характеров. Герои лишены неповторимо-личностных черт, характер укладывается в одно-два определения, и весь набор его черт жестко задан. Человек обычно описывается или как грешник, или как святой. Остальные персонажи, встречающиеся в повествовании, можно назвать вспомогательными, ибо их поступки, служащие фоном, на котором высвечиваются свойства главного героя, никак не осмысляются (ввиду их этической нейтральности), и эти персонажи не становятся поэтому объектом воздаяния.

Есть и другая категория "вспомогательных" персонажей - аудитория ("родичи", "друзья", "люди"), для которой чудо служит толчком, непосредственной причиной и поводом для саморефлексии, обращения к учению Будды.

В подавляющем большинстве случаев герои легенд рисуются либо безгранично злыми, либо исключительно добрыми. Если в синтоистском мифе избыточность мифологической информации, обеспечивающей прочность механизма передачи, достигается за счет использования различных кодов [Мелетинский, 1976, с. 234], то в "Нихон рёики" код один - социальный, а значительная избыточность, присущая всякому сакрализованному тексту, обеспечивается предписанностью качеств героев и ситуационными повторами. Бинарному неэтическому описанию мифа приходит на смену бинарная же логика религиозной этики, тотально маркирующей все социальные отношения в терминах плохой/хороший.

Такое "черно-белое" изображение персонажей свойственно средневековой религиозно-дидактической литературе вообще и хорошо объяснимо с точки зрения теории информации, согласно которой максимальной избыточностью должны обладать сообщения, наиболее важные для говорящего.

Мир буддийских преданий - это мир идеальных причинно-следственных связей. Как только в начале повествования сообщается о герое, злодей он или добролюб, читателю уже ясен исход рассказа. Значимость легенды - не в ее занимательности, а в ритуальном подтверждении и утверждении социальной справедливости.

Избыточность, интенсификация качества вели к появлению стереотипов описания правителя, чиновника, чьей главной добродетелью становится приверженность учению Будды. Однако более характерной как для "Нихон рёики", так и для двух других наших памятников представляется не фигура государя и чиновника, но праведника или же противника буддизма, фигура, не имеющая ярко выраженной социальной принадлежности. Учение Будды в народной традиции, особенно на ранней стадии развития феодальных отношений, было призвано, как и раннее христианство, снимать противопоставленность социального "верха" и "низа", государя и подданного. Во втором свитке "Нихон рёики" сообщается о монахе Тайкё, проклявшем царевича Удзи, который оскорбил его. Родичи царевича доносили государю: "На убийство отвечают убийством. Удзи умер. Мы

отомстим Тайкё". Однако государь отвечал: "И я монах, и Тайкё тоже монах. Как может монах убить монаха?"

Идея равенства, исповедуемая нарским буддизмом, выражается в усиленном подчеркивании мысли, согласно которой за одинаковое прегрешение (добродеяние) следует одинаковое наказание (вознаграждение) вне зависимости от любых других экстраэтических, в том числе и социальных, факторов (что составляет разительный контраст в сопоставлении с правовой мыслью тогдашнего времени). В IX в. основатели эзотерических школ Тэндай и Сингон - Сайтё и Кукай - открыто проповедовали идею равенства, присутствующую в нарском буддизме еще в невербализованном виде, уже с точки зрения религиозно-философской. Они говорили о потенциальной возможности для всех людей достичь просветления. В дальнейшем этот тезис широко использовался и другими буддийскими школами. В особенности это касается всех течений амидаизма.

Соображение о сравнительном дефиците социальной окрашенности может быть подтверждено для "Нихон рёики" и анализом динамики упоминания имен героев: с течением времени все меньше персонажей удается идентифицировать в плане их родовой и социальной принадлежности, что служит одним из важных средств типизации. В предисловии к "Хокэ кэнки" Тингэн утверждает, что он "собрал и записал в трех свитках виденное и слышанное о столице и деревне, о местах далеких и близких, о монахах и мирянах, о людях высоких и низких. Истории эти предназначаю лишь для глупцов и невежд. Они не предназначены для мудрецов". На первый план, таким образом, выдвигаются не социальные противоречия, но антагонизм сакрального знания и невежества. Относительно слабую социальную окрашенность персонажей легенд и преданий можно объяснить по меньшей мере двумя факторами: 1) логикой буддийского вероучения, согласно которому решающее значение имеет не место, занимаемое индивидом в социальной иерархии, а сумма его добродетелей; 2) еще не определившимся окончательно местом буддизма в системе социально-идеологических отношений японского раннесредневекового общества (последний фактор с течением времени, естественно, терял свое значение). Власти старались использовать буддизм в качестве опоры своей централизаторской политики, и социальная нейтральность неофициального буддизма вызывала их бурные протесты. Так, в уже проводившемся указе государыни Гэнсё осуждаются монахи, занятые схоластическими спорами о карме, ибо "главным они почитают святое учение, а не планы императора" [Сёку нихонги, 1974, Ёро, 6-7-10, 722 г.].

Говоря о монохромности изображения героев буддийских преданий, следует иметь в виду, что в "Нихон рёики" и "Хокэ кэнки" есть несколько историй, где сделана попытка более разносторонне взглянуть на человека. В пятой истории второго свитка "Нихон рёики", например, повествуется о том, как некий человек был призван царем страны мертвых Ямой за то, что он

убивал быков, принося их в жертву "китайскому богу". Но ему удалось избежать сурового приговора, поскольку он вовремя одумался и стал выкупать животных и отпускать их на волю. Однако в этой истории, так же как и в других, ей подобных, более уместно видеть акцент, поставленный на чудодейственной праведности, компенсирующей даже злодейство. "Хоть я и использовал вещи храма себе на потребу, но дал обет переписать сутру и потому избежал мучений в преисподней" (III-23). Вместе с тем в этих преданиях проводится мысль о всеобщности воздаяния: "Верно говорю: добрые дела приносят счастье, а злые - несчастье. Воздаяние за добро и зло - неизбежно. Есть два вида воздаяния - за дела добрые и за дела злые. Должно вершить добро, а зло отринуть" [Нихон рёики, III-22].

Для понимания психологического климата эпохи чрезвычайно большое значение имеют представления о рождении и смерти. В японском мифе, как и во всяком другом, более полно отражены сюжеты, касающиеся рождения. Боги рождаются из чресел, частей тела, испражнений, священных предметов, воды и т. д. С мифологическими героями связано множество эпизодов "чудесного рождения". Повышенное внимание мифа именно к рождению неудивительно - ведь миф есть по преимуществу рассказ о происхождении мира. Синтоизм вообще больше интересуют начальные стадии явления, и вся система ритуально-магических действий направлена на воспроизведение начального миропорядка. Поэтому при сращении синтоистских и буддийских сюжетов именно завязка сюжета содержит наиболее весомый субстрат синтоистских представлений. "Смерти" богов и их существования после "смерти" мифы касаются гораздо меньше. Со сцены мифического действия боги уходят по-разному: одни - спокойно, другие - вызывая космические катаклизмы. Вопрос о способе их существования после "смерти" в письменных текстах попросту не встает, что, однако, отнюдь не избавляет адептов от необходимости совершения коллективных молений.

Смерть государя осмысливалась как процесс космический. Занятие престола описывается как нисхождение с неба, смерть - как восхождение на небо. В "Манъёсю" о восхождении на престол и смерти государя говорится так:

...Он во временный дворец
К нам сошел тогда с небес
Поднебесной управлять.
...Он возвел себе чертог
На извечных небесах.
Манъёсю, 1971, No 199

При этом смерть государя, наделенного постоянным эпитетом "небесносияющий", воспринимается как утеря солнечного света и перерыв во времени - подданные перестают "различать день и ночь". Как перерыв во времени выглядит и обычай прекращать все

государственные дела на время траура. Считалось, что государь скрывается в пещере, что находит буквальное соответствие в знаменитом мифе о сокрытии богини солнца Аматэрасу в небесном гроте - мифе о ее временной смерти, когда весь мир погрузился во мрак.

Буддизм принес мало существенного в осмысление японцами мотива рождения. Немногочисленные буддийские легенды, в которых присутствует мотив "чудесного рождения", в большинстве случаев самым непосредственным образом связаны с синтоистскими представлениями. Вклад буддизма в концепцию смерти намного весомее - он заключается в привнесении этической идеи посмертного воздаяния в соответствии с земными прегрешениями и добродетелями. В "Нихон рёики" воздаяние это проявляется по меньшей мере в двух видах: 1) перерождении на земле в той или иной ипостаси - человеческой или звериной и 2) мучениях (наслаждениях) грешников (праведников) в аду (раю) царства мертвых Ямы, причем ад и рай локализуются где-то поблизости один от другого. Адовы муки описаны несравненно подробнее, о рае же упоминается лишь вскользь.

В "Одзё гокуракки" мы застаем концепцию посмертного существования уже в значительной степени трансформированной. Если в "Нихон рёики" основной наградой за добродетельную жизнь служит вполне материальное благополучие, достигаемое в данном перерождении, то праведники "Одзё гокуракки" разрывают цепь рождений и смертей и навсегда возносятся в Край Вечной Радости, который, правда, нигде не описывается. Эта функция в то время возлагалась на иконографическую живопись.

В "Хокэ кэнки" встречаются оба типа воздаяния. Для Тингэна эта проблема не представляла самостоятельного интереса, так как для него был важен не столько конечный продукт усилий, сколько средство (т. е. "Сутра лотоса"), с помощью которого он достигался.

В общем и целом в буддизме концепция смерти (посмертного воздаяния) разработана намного полнее, нежели в синтоизме, что связано с общей религиозно-этической направленностью этого вероучения на сознательное самосовершенствование человека. В синтоизме же, как уже говорилось, любое божество (человек) является священным объектом поклонения для своих потомков вне зависимости от своих прижизненных заслуг, в силу своего физического существования, в силу того, что он непременно является чьим-то предком. Первоначальная пространственная недифференцированность рая и ада связана, по всей вероятности, с синтоистскими представлениями о единой стране предков, куда попадают все умершие. Возможно, что и акцент "Нихон рёики" на прижизненном воздаянии связан, хотя бы отчасти, с "амортизирующим" воздействием синтоизма: тотальный перевод воздаяния в область посмертного существования означал бы слишком резкий отказ от традиционных представлений о предках-охранителях. Буддийская концепция смерти дифференцированное и социальнее, ибо

позволяет рассматривать индивида не только как предка, но также с точки зрения всего социального окружения.

Неудивительно поэтому, что синтоистский обычай предания покойников земле во многих случаях заменяется трупосожжением. Первый зафиксированный случай буддийского похоронного обряда относится к 700 г., когда тело монаха Досё было кремировано согласно его предсмертной воле. В 703 г., 707 г. и 721 г. огню преданы тела царствовавших особ - Дзито, Момму и Гэммэй. Рационалистические попытки объяснения достаточно быстрого распространения этого обычая за счет нехватки пахотной земли [Мацунага, 1969, с. 171] представляются нам малообоснованными, поскольку в то время ее имелось в избытке. Гораздо более вероятно, что буддийские представления о загробном мире постепенно вытесняли синтоистские - этим и объясняется повсеместное распространение буддийского ритуала, в который, однако, были привнесены определенные изменения. Вплоть до настоящего времени похоронные обряды остаются привилегией исключительно буддийских священников.

Проблему рождения и смерти можно рассматривать и в более широком контексте - как трансформацию героя в повествовании вообще. Если для мифа характерно скачкообразное, ситуационное изменение физического облика божества, служащее знаком обратимого изменения качеств его поведения, то в буддийских легендах подвижничество ведет к преображению прежде всего духовному - благодаря своим добродетелям и духовному прозрению святой получает возможность творить чудеса, причем красота духовная отнюдь не обязательно сопровождается совершенством физическим. Так, в историях "Нихон рёики" и "Хокэ кэнки", повествующих о деяниях царевича Сётоку, рассказывается о грязном и больном нищем, покинувшем чудесным образом гробницу, построенную для него по повелению царевича, который признал в нем человека необыкновенного. Кёкай заключает: "Там, где глазу простого смертного открывается лишь жалкое тело, святой своим провидящим оком распознает святого". В другой истории "Нихон рёики" утверждается: "Нельзя гневаться на монаха, Даже если он недостоин видом. Под недостойной наружностью может быть сокрыт святой". Духовное совершенство может укорениться в любом теле, а в убогом оно смотрится еще чудеснее.

Но, с другой стороны, подвижничество и праведность, равно как и злодеяния, могут приводить к выздоровлению и исправлению физических недостатков, а могут вызывать и увечья, которые, однако, не являются чем-то самодовлеющим, но служат лишь визуальным индикатором адекватности духа нормам учения Будды. Если в мифе физическая трансформация есть следствие прирожденной поливалентности, причем каждой из них соответствует определенный облик, то в религиозно-дидактической литературе она в определенной степени подконтрольна осознанной деятельности индивида. Заметим при этом, что авторов "Одзё гокуракки" и "Хокэ кэнки" физическая трансформация героя занимает гораздо меньше, нежели Кёкая. Ясутанэ и

Тингэн вообще пренебрегают телом - их герои умерщвляют плоть, ибо только ее смерть освобождает дух для истинного преображения в раю. Духовное совершенство в этих памятниках внешне проявляется скорее не в обличье, а в красоте голоса (особенно в "Хокэ кэнки") и может противопоставляться внешнему уродству.

Уход в монахи вообще в некотором смысле означает "смерть" индивида для мира, ибо он предполагает отказ от всех жизненных устремлений, свойственных мирянам. Когда в 1604 г. сёгун Токугава Иэясу запретил совершение харакири самураям по случаю смерти господина, то это привело к массовому пострижению в монахи воинов, оставшихся без своего хозяина.

Как отмечалось, буддийские легенды в средневековой Японии еще не успевают утерять связь с фольклором. В частности, заявляемый в начале сюжета "Нихон рёики" дефицит нормы (увечность, болезнь, бедность и т. п.) соответствует мотиву "испытания героя", который в той или иной форме можно обнаружить практически в любом фольклорном произведении. После такого испытания кандидат в герои становится героем настоящим. Но если в синтоистском фольклоре испытанию подвергаются, как правило, физические или умственные способности, то в буддийских легендах проверяются глубина и безоглядность веры. В "Слове о ревностном переписывании "Сутры лотоса" и о чуде дивном" [Нихон рёики, 1974, II-6] повествуется о муже, благодаря жарким молитвам которого свиток сутры мог быть вложен в футляр, не подходивший ранее по размерам. Кёкай заключает: "Верно говорю - чудо явлено было сутрой всемогущей, а праведник тем самым веру свою испытал. Кто в том усомнится?"

Следует отметить, что в "Хокэ кэнки" до некоторой степени и в "Одзё гокуракки" в более полной мере мотивы испытания героя значительно переосмыслены. Это связано, по всей вероятности, с более "книжным" характером этих памятников. "Испытание героя" присутствует в них как испытание аскетическим монашеским бытом, одиночеством, т. е. полным отрешением от мира. Таким образом, обычно ограниченный во времени и навязанный внешними обстоятельствами, акт испытания растягивается на всю жизнь, которую монах выбирает по собственной воле.

Персонажи буддийских легенд, в отличие от героев мифа, приобрели эмоции. В мифе определяющим является действие. "Жизнь" божества предстает не как совокупность внутренних состояний и поступков, но как непрерываемая последовательность действий. В легендах поступки героев всегда мотивированы - добрым или злым умыслом, причем умысел этот может быть связан с делом только однозначно: герой не может думать одно, а делать другое, как это бывает в современной литературе. В легендах уже безусловно разграничивается внутренний и внешний мир человека, но мысль никогда не обособлена от дела. В Японии интересующего нас времени еще не получила распространения идея о том, что "грех представляет собой интериоризованный проступок, т. е. преступление, затрагивающее внутреннее состояние

индивида. Поэтому он остается грехом и тогда, когда имело место одно побуждение, а поступка не воспоследовало..." [Гуревич, 1981, с. 59].

Святость обычно есть не результат духовного опыта, но органичное, природное свойство праведника. Так, о знаменитом монахе Гёги говорится: "Гёги оставил мирскую жизнь, отринул желания, распространял Закон и наставлял заблудших. С рождения его отличали светлый ум и премудрость. Сердцем он был бодхисаттва, а ликом - монах". Злодеями также рождаются. Кёкая не смущают даже такие утверждения: "Екоэ-но-оми-Наритодзимэ жила в округе Кага земли Этидзэн. С самого рождения она была похотлива и любила мужчин без разбору". Святость святого как бы генетически запрограммирована, и чудеса с ним творятся с самого рождения, даже когда он еще не успел совершить подвига подвижничества. Так, святого Дзога, когда он был младенцем, уронили на оживленной дороге, но копыта лошадей миновали его [Хокэ кэнки, 1974, No 82].

Эта органичность, предписанность поведения была близка и понятна как последователям буддизма, так и адептам синто. Врожденные свойства натуры, понимаемые синтоизмом как перенос, воспроизведение свойств предка в потомках (например, когда божественная сила змея - бога грома переходит на его потомков), буддизм трактовал, прибегая к учению о карме, как соответствующее воздаяние за совершенные в прошлых рождениях деяния. Таким образом, в синтоизме человек воспроизводил своих потомков, а в буддизме он воспроизводил сам себя, причем характер самовоспроизведения находился в прямой зависимости от кармоформирующей сознательной деятельности человека. Вместе с тем необходимо отметить, что дурная натура всегда приобретается с рождением, а добрые свойства могут быть также и результатом личного духовного опыта индивида.

Приветствуемые легендами благодеяния можно с некоторой степенью условности разделить на этические ("дело") и ритуальные ("слово"), под которыми понимается любая сакрализованная речевая деятельность. Нетрудно заметить, что с течением времени "слово" (молитва, чтение сутр) все более эмансипируется от дела (благотворительности, заботы о ближнем и т. п.), подавляет его. В исторической перспективе это привело к утверждению, что для вознесения в Край Вечной Радости достаточно ограничиться единственной словесной формулой, восхваляющей Амиду. В одном из преданий "Хокэ кэнки" утверждается: "Ежели будешь с сердцем чистым Амиде молиться, верно говорю в Край Вечной Радости вознесешься. Вот Масамити (герой повествования.- А. М.) читал с помыслами праведными "Сутру лотоса" и хоть добра не творил, а вознесся". Самураям, жизнь проводившим в кровопролитии, и в голову не приходило, что их воинское занятие может противоречить учению Будды, ибо в их сознании окончательно произошел разрыв между "словом" сутр и "делом" жизни.

Персонажи легенд еще не умеют, как правило, оценить свои действия. Такие оценки даются не ими самими и даже не окружающими их людьми, но прилагаются к внешней идеальной шкале. В "Нихон рёики" оценка поведения определяется еще не столько саморефлексией, сколько набором видимых поощрений-наказаний: болезнью, увечьем, богатством, долголетием и т. д., которые в некоторых случаях становятся стимулом подобной рефлексии: "Увидев, к какому воздаянию привели его деяния (речь идет о прижизненном путешествии во дворец царя Ямы -А. М.), он полюбил подавать милостыню".

В "Хокэ кэнки" часто, а в "Одзё гокуракки" всегда промежуточные поощрения ликвидируются ради достижения одной-единственной цели вознесения в рай, для чего земная жизнь служит лишь приготовлением. Недостаточная развитость способности к самоанализу, которому, однако, в громадной степени способствует практика исповеди, неизвестной синтоизму, приводит к "материализации" того, что в дальнейшем станет внутренними эмоциями: в "Нихон рёики" почти никто из злодеев не мучается от осознания совершенного греха, но наказание тем не менее всегда настигает его. Собственно говоря, в буддийских легендах сам человек не может решить, праведен он или же грешен. Отсюда - несколько неожиданное развитие сюжета, когда вдруг выясняется, что всеми признанный праведник не столь уж и безупречен. В повествовании "О настоятеле храма Тэнъодзи учителе Домэе" рассказывается, как другу досточтимого Домэя, уже умершего, во сне были открыты грехи покойного [Хокэ кэнки, 1974, No 86].

По мнению Д. С. Лихачева, "чудо в житийной, христианской литературе сюжетная необходимость. Чудом заменяется психологическая мотивировка. Только чудо вносит движение в биографию святого" [Лихачев, 1970, с. 74]. Так же обстоит дело и с буддийскими легендами - фиксации подлежит не норма, а чудо, и чудо становится нормой литературы. "В объяснении нуждались не чудеса, а их отсутствие" [Гуревич, 1972, с. 163]. Нам представляется, что наиболее общей причиной "чудесности" средневековой литературы является ее идеальность в смысле идеальности конструируемых ею ситуаций, в которых отсекается слишком много реального, чтобы конфликты могли разрешаться обыденным образом.

Поощрения-наказания также даны через чудо. Не случайно поэтому наиболее часто употреблявшаяся Кёкаем финальная формула звучит следующим образом: "Такие вот чудеса". Необходимым условием чудесной награды является соединение сострадательности будды и праведности человека. В конце повествования о слепце, прозревшем благодаря своим молитвам, говорится: "Верно говорю - чудо случилось благодаря всемогуществу Каннон и глубокой вере слепого" [Нихон рёики, 1974, 111-12].

Средневековое сознание апеллирует к чудесам повсюду, причем "чудеса европейские" зачастую находят соответствия почти буквальные с "чудесами японскими": чудо свершается с тем органом, которым грешат или же совершают благодеяние. Во время бури у звонаря молнией

были сожжены гениталии, поскольку он был прелюбодеем [Гуревич, 1981, с. 304]. "Нихон рёики" повествует о некоем муже, обвинившем свою жену в прелюбодеянии с монахом и взявшем ее силой. Тут муравей укусил его за детородный орган, и он умер в страшных мучениях (II-11). Сутяга умер с разверстым ртом, который никакими силами не удавалось закрыть [Гуревич, 1981, с. 304]. Один мирянин издевался над монахом и умер вскоре с перекошенным ртом [Нихон рёики, II-18]. Рука усердного переписчика церковных книг не превратилась в прах даже через два десятка лет после его кончины [Гуревич, 1981, с. 304]. Точно так же языки праведников продолжают после смерти читать сутру [Нихон рёики, III-1]. Набожный горожанин из Кёльна явился после смерти своему родственнику, причем на его коленях был написан духовный стих [Гуревич, 1981, с. 304]. А Отомо-но Акамаро переродился за свои грехи пятнистым бычком, и на его шкуре каждый мог прочесть, что он в прошлом рождении присвоил собственность храма [Нихон рёики, II-9].

Число примеров соответствий, взятых из европейской и японской "литературы чудес", могло бы быть увеличено, и все они свидетельствуют о том, что средневековое "народное" восприятие (которое, по-видимому, составляет основной пласт средневековой культуры) осмысляет религиозные догматы по преимуществу в их конкретно-чувственно-материальном воплощении.

Всеблагие будды и бодхисаттвы могут выступать только как податели добра, добро персонифицируется в них, наказание же за прегрешения в одних случаях выносится Ямой, а в других (и их большинство) носит характер внезапного несчастья и ни с кем из буддийского пантеона не соотносится. В отличие от будд, среди синтоистских божеств есть и божества-вредители, которых следует всячески остерегаться, ибо они способны на неспровоцированное злодейство. Однако в целом японскому средневековому религиозному сознанию чужда идея противоборства сил божественных и сатанинских, составляющая основное содержание христианской мифологии жизни. В японском буддизме главным действующим лицом, целиком и полностью ответственным за свои поступки, остается сам индивид.

Чудо - движущий мотив не только средневековой религиозной литературы. Мифы и героический эпос также полны необычайного и сверхъестественного. Чудеса там творят боги и богатыри. Но, во-первых, эти чудеса являются не столько нормой литературы, сколько нормой мифического времени, когда "камни, деревья и травы умели разговаривать", и, во-вторых, лишены морализующего начала - победителем выходит обычно сильный и хитрый. В буддийских преданиях мы не раз встречаемся с персонифицированной борьбой добра и зла, и добро, соотнесенное с представлениями о социальной и личной гармонии, неизменно выходит победителем.

В средневековой религиозно-дидактической литературе мерилом сущности человека становится интенсивность переживания им сакральных истин. Именно глубина переживания, а не

беспомощная рассудочность служит безусловной целью верующего. Лишь вера придает смысл и пользу всем человеческим деяниям. "Есть люди ученые, но творят они недостойное. Они желают чужого и скупы своим. Иные же ищут путь, вершат подобающее и могут творить чудеса уже в этой жизни. Тот, кто глубоко верует в Закон Будды и творит добро, достигает счастья при жизни" (из предисловия к I свитку "Нихон рёики").

В мифе же почти единственно возможной является характеристика героя через последовательность и интенсивность внутренне не мотивированных поступков (не случайно поэтому слово "затем" из всех употребляющихся временных понятий наиболее популярно), и физические кондиции, необходимые для выполнения этих действий (скорость, сила, ловкость и т. п.), имеют здесь первостепенное значение. Свойства героев мифа определяются также в значительной степени набором тех предметов, которыми они обладают и за которые постоянно сражаются. Эти предметы в некотором смысле неотделимы от тела божества - из меча и посоха они могут производить детей так же, как они могут рожать из органов своего тела. Буддийские статуи и сутры тоже творят чудеса, однако не для тех, кто ими физически обладает, а для тех, кто поклоняется им с чистым сердцем. Итак, в мифе основным моментом, конституирующим героя, являются его действия, поскольку мироустроительная цель персонажа заключена не в нем самом, но вне его.

Подводя итог вышесказанному, можно утверждать, что буддизм проник в области духовной культуры, синтоизмом еще не освоенные либо находившиеся еще в "подсознании" культуры ("готовность", которую проявило японское общество к усвоению материковой культуры и цивилизации, заключается, возможно, именно в этом, а роль буддизма сводится к "проговариванию" подсознательных структур).

Буддийские легенды - это литература "нового поколения", не только важная для нас сама по себе, но и значительная как зеркало самопознания и средство психогенеза, осуществлявшегося в результате социального и личностного саморазвития человека. Концепция кармы, сочетающая в себе идею каузальности человеческих деяний с представлением о свободе воли и целеполагания, комплекс ритуальных и этических представлений, дающих возможность достичь личного спасения, постепенно подрывали традиционные представления о неизменной сущности человека, идеальным способом существования которого является следование дорогой предков. Недаром поэтому вся раннесинтоистская традиция ориентирована на мифологические нормы, на их сохранение. Следование дорогой Будды требует от его последователей колоссальных душевных усилий, что, безусловно, осознавалось средневековыми авторами [Браун и Исида, 1979, с. 53]. Адепту синтоизма подобные усилия совершенно несвойственны, ибо он никогда не стоит перед выбором между добром и злом и весь его жизненный путь определяется набором однозначно толкуемых запретов и предписаний, усвоенных им еще в детстве и юности.

В то время, когда творились и записывались буддийские легенды, происходило стремительное развитие словесности не только на китайском, но и на японском языке. Синтоистская традиция с ее ориентацией на трансляцию уже сложившихся текстов продолжает сохранять большое значение, и эти тексты (мифологические, ритуальные) по-прежнему входят в генофонд японской культуры. Сильной ее стороной всегда оставалась способность к сохранению традиционных ценностей, которая, однако, не означала невозможность развития. Как отмечал известный историк литературы Като Сюити, "в Японии новое не сменяло старое, но прибавлялось к нему" (ср. с альтернативным энергичным высказыванием О. Э. Мандельштама, свойственным парадигме европейской культуры: "Подобно тому, как существуют две геометрии - Эвклида и Лобачевского, возможны две истории литературы, написанные в двух ключах: одна говорящая только о приобретениях, другая - только об утратах, и обе будут говорить об одном и том же").

С другой стороны, в Японии в это время все большую роль приобретает установка на порождение новых текстов, без чего был бы немыслим кумулятивный культурный взрыв, приведший к появлению значительного количества текстов самого разнообразного содержания в эпоху Хэйан. Многие из их авторов совершенно сознательно выделяют себя из традиции (см. очерк о Мурасаки-сикибу). Буддийская литература нова по существу, хотя ее авторы предпочитают этого не замечать.

Самовозрастание письменной культуры, диверсификация жанров создавали ситуацию, когда перед человеком открывались принципиально новые возможности в смысле выбора им того или иного вида выявления творческого потенциала, вида, который более всего отвечает его вкусам и убеждениям. "Авторы" буддийских легенд прошли именно тот путь, который они прошли. Важно то, что они его избрали. И сам выбор немало говорит об их способности различать цвета.

Мы говорили о том, что буддийская литература в Японии значительное внимание стала уделять личности. Однако ее индивидуализацию не следует переоценивать. Личность в современном понимании появляется лишь тогда, когда установки индивида перестают совпадать с общественными. Это явление намного лучше видно в прозе аристократов (см. последний очерк книги) К буддийским легендам и житиям вполне применима характеристика, данная в свое время Л П. Карсавиным. Согласно его определению, для средневекового человека были важны "не его личные особенности, скорее пугавшие, чем привлекавшие, а в себе самом он видел грешника вообще, борьбу добродетели с пороками, усилие воли и благодать - все, что, конечно, таким же точно было и у других. Тонкие наблюдения и открытия касались человеческой природы в целом, не в ее индивидуальных проявлениях" [Карсавин, 1918, с. 218]. Поэтому-то, наверное, и литература XX в., во многих своих произведениях решительно перенесшая акцент с общего на индивидуалистическое, кажется нам подчас мелковатой, если иметь в виду более целостного за счет своей обобщенности героя средневековья.

Кукай:

БЕЗУПРЕЧНАЯ КАЛЛИГРАФИЯ ЭЗОТЕРИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ

Изысканное блюдо

не пахнет чем-то одним,

прекрасная мелодия

не складывается из одного тона.

Жизнь Кукая приходится на перелом двух эпох японской истории и культуры. В 794 г. столица страны была перенесена из Нагаока в Хэйан (совр. Киото), откуда лишь в 1868 г. императорский дворец переехал в Токио. Одной из признанных версий о причинах перемещения двора в столицу "мира и спокойствия" (а именно так звучит в переводе название Хэйан) является предположение о желании правящего дома избавиться от влияния могущественных монастырей Нара.

Это утверждение не лишено оснований: фаворит государыни Сётоку монах Докё (ум. в 773 г.) был провозглашен "императором Закона", а к 770 г. относится предпринятая им попытка переворота (см. выше, в очерке о Докё).

С этих пор в летописи "Сёку нихонги" резко сокращается количество записей, касающихся буддизма, что отражало определенный кризис доверия правящего дома по отношению к буддизму Нара. Однако к этому времени учение Будды проникло в отдаленные уголки японского архипелага, и не в силах государства было остановить его дальнейшее распространение среди самых различных социальных слоев и групп (хотя это и шло вразрез с "Установлением о монахах и монахинях" ("Сонирё"), одной из основных целей которого было ограничить распространение буддизма высшим чиновничеством и не допустить образования общин, независимых от бюрократии).

К началу IX в. реалии жизни приходят в противоречие с существующим законодательством. Прежде всего это касается экономической основы государства - земля из государственной собственности все более переходит в частное пользование. Рассредоточение власти, приостановленное, казалось, в конце VII - начале VIII столетия, подтачивает сложившиеся государственные устои.

Серьезные изменения происходили и в культурной жизни. В особенности это касается распространения письменной культуры, сфера действия которой медленно, но неотвратимо расширялась. Известность Кукая, в отличие от таких религиозных лидеров предыдущего периода, как, скажем, Э-но Убасоко и Гёги, популярных прежде всего благодаря своей харизматичности и непосредственному контакту с паствой, объясняется и его участием в созидании письменной культуры. В философском и эпистолярном наследии Кукая ясно виден неведомый дотоле Японии тип книжника, в значительной степени отделенного от фольклорной

среды. Кукай был представителем первой волны идеологов японского буддизма, еще не успевших превратить его в нечто специфически японское, но чувствовавших себя вполне уверенно в философской и практической традиции континентального буддизма.

Деятельность Кукая привлекает к себе пристальное внимание и еще по одной причине. Ведь именно ему наряду с Сайтё удалось добиться известной доли независимости (духовной и экономической) основанных ими школ от государства. Если до IX в. можно говорить о буддизме государственном и буддизме народном, не расчлененном на отдельные школы, то со времени Кукая появляются школы, характеризующиеся идейной и организационной самостоятельностью, взаимоотношения между которыми во многом определяли перспективу исторического развития Японии.

Кукай родился в 774 г. на острове Сикоку в провинции Сануки в семье провинциального аристократа. Отец его происходил из рода Саэки (ветвь клана Отомо), а мать вышла из семьи Ато, предположительно потомков корейца Вани, впервые познакомившего японцев, согласно преданию, с иероглифической письменностью. Своему дяде по материнской линии, Ато Отари, Кукай (или, как его называли в детстве, Мао) обязан первыми познаниями в литературе, философии и поэзии. Ато Отари забрал племянника в столицу и стал его домашним учителем.

В те времена для сына провинциального аристократа реально открывались два пути: либо занять второстепенную должность в чиновничьей иерархии (высшие сферы власти были для него наглухо закрыты), либо уйти в монахи. Кукай поначалу поступил в Школу чиновников (дайгаку), в которой обучалось 430 юношей. Ему было 18 лет. В одно с ним время учились Фудзивара Фуюцугу (в последующем - левый министр), Фудзивара Оцугу, Отомо Кунимити, Сугавара Киёкими, ставшие впоследствии влиятельными чиновниками. Отношение учеников к наукам было еще вполне серьезным, что составляет разительный контраст по сравнению с более поздним временем, когда аристократы открыто смеялись над преподавателями.

На занятиях основное внимание уделялось заучиванию выдержек из произведений государственно-философской мысли Китая. Промежуточные экзамены проводились каждые десять дней, что требовало изрядного напряжения памяти. Один монах посоветовал Кукаю для лучшего запоминания читать заклинания ("сингон", санскр. "мантра") перед изображением бодхисаттвы Кокудзоку. Так Кукай впервые познакомился с заклинаниями, давшими имя учению, которое ему еще предстояло основать в Японии.

Школьные годы Кукая длились недолго. Как отмечал его первый биограф Синдзэй (780-860), он усердно занимался, но "постоянно говорил себе, что он все же изучает лишь следы людей прошлого. Даже теперь занятия дают ему мало. Что же будет, когда он умрет и от тела ничего не останется?" [Хакада, 1972, с. 15]. Вот как сам Кукай описывал свои чувства: "Тогда я изо всех сил возненавидел славу и пышность двора и торжища и жить возжелал в чащобах и горах,

покрытых дымкой. Когда я видел легкие одежды и откормленных лошадей, я тут же с грустью сознавал, что век их скоротечней вспышки молнии. Когда я видел калеку или нищего, я не уставал потрясаться неотвратимости воздаяния. Мои глаза видели, и я обрел решимость. Кто может остановить ветер?" [Кукай, 1969, с. 85].

Не закончив курс обучения, Кукай оставил школу, но занятия там наложили отпечаток на его мысль, литературный вкус и стиль, а его соученики еще не раз позаботятся о нем.

В те времена в горах Японии бродило много монахов, не прошедших официального, т. е. утвержденного Двором, посвящения. Горы закаляли душу и тело, приобщали к миру духов и чудес. В культах синтоизма горы занимали первостепенное место, и народный буддизм унаследовал эти представления, тем более, что и в самом буддизме махаяны, получившем распространение в Японии начиная с середины VI в., культ гор играл немаловажную роль. Сам Кукай, будучи в традициях своего времени более космополитичным, нежели приверженным традициям собственной страны, осознавал свою прочную связь с континентальной культурой.

Бродящие в горах монахи не имели своей организации. Скорее это были небольшие группы, объединенные целью достигнуть самосовершенства аскетизмом, молитвами и медитацией. На их практику, безусловно, серьезное влияние оказал даосизм. Группа, к которой примкнул Кукай, называлась "дзинэнти сю" - "природная мудрость".

Аскеты лишали казну налога, а официальный нарский буддизм - прихода. Высшее духовенство раздражал и образ жизни бродячих праведников, столь контрастный по отношению к роскоши и распущенности многих монахов крупных государственных храмов, утративших (или еще не приобретших) осознание своего особого предназначения. Поэтому власти неоднозначно пытались пресечь уход в горы, но бесполезно, ибо аскеты, владевшие техникой прорицаний, заклинаний и шаманского транса, были достаточно понятны и близки крестьянину.

Кукай стал одним из аскетов, несмотря на то что его родственники, стоя на позициях конфуцианской добродетели, не одобряли его. Они утверждали, что бродячий образ жизни не позволит Кукаю исполнить его "сыновний долг". В своем первом произведении - "Сангосики" - Кукай отвечал "Суть живого бывает разной. Есть птицы - они летают, а есть рыбы - они плавают. Для святого есть три Учения: Будды, Лао-цзы, Конфуция. Хотя их глубина различна, это учения святых. Если выберешь одно из них, почему это должно противоречить исполнению сыновнего долга?" [Кукай, 1969, с. 85] Уже в самом раннем своем произведении, написанном, вероятно, в то время, когда Кукаю было 24 года, видна широта его натуры, позволявшая ему постоянно учиться и ладить с самыми разными людьми. Тем не менее Кукай не оставляет сомнений относительно превосходства махаяны над конфуцианством и даосизмом. Вступая в полемику с конфуцианцем Кимо, основной персонаж "Сангосики", защитник буддизма Камэй-коцудзи указывает на преимущественно внешнюю воспитанность конфуцианца: "...твое поведение

телесно, ты знаешь только, как почтительно кланяться", и упрекает Кимо в непонимании глубинной связи явлений, закона кармы. Будущее покажет, что, отказываясь от обучения в школе, Кукай как бы предвидел невозможность для себя чиновничьей карьеры: его родственника Отомо Якамоти заподозрили в измене, некоторых членов родов Отомо и Саэки казнили, кого-то сослали, большинство других попали в опалу.

Почти ничего не известно о жизни Кукая в возрасте от 24 лет до 31 года. Его средневековые биографы повествуют о совершенных им чудесах. За эти семь лет он много путешествовал, прошел несколько посвящений и сменил несколько имен, пока не назвался Кукаем ("небо и море") -именем, под которым он известен более всего.

В 804 г., когда Кукаю был 31 год (в то время девять месяцев в утробе матери было принято приплюсовывать к общему возрасту), государь Камму (781-806) направил в империю Тан посольство во главе с Фудзивара Кадономаро. Это было шестнадцатое по счету посольство, отправленное японскими царями в Китай. Прошлый визит японского посланника пришелся на 777 г, а следующий состоялся лишь в 838 г. Мало кому известный тогда Кукай не совсем понятным образом (видимо, тут сыграла роль помощь школьных друзей) получил место на посольском судне флотилии, состоявшей из четырех кораблей, и оказался одним из немногих, кому было предоставлено право побывать за пределами Японского архипелага.

Ко времени путешествия внимание Кукая привлекла одна из основных сутр эзотерического буддизма - "Махавайрочана-сутра". Позже Кукай вспоминал: "Я начал читать и понял, что не способен понять ее, следовало ехать в Тан". Любознательность заслоняла от монаха опасности путешествия, в то время как многие чиновники, лишь только бывало объявлено о посылке миссии, с ужасом ждали, что выбор падет именно на них.

Официальные миссии в Китай стали посылаться начиная с 630 г. Тогда путь в империю лежал через Корейский полуостров. Но после того как ухудшились отношения с Силла, весьма несовершенные японские суда были вынуждены держать путь по Восточно-Китайскому морю, что резко увеличивало опасности путешествия. В 770 г. Саэки Имаэмиси уже в день отплытия отказался возглавить посольство, сказавшись тяжко больным. А в середине IX в. заместитель посла Оно Такамура был даже сослан за симуляцию. Приведем его рассказ о несостоявшемся вояже: "Посольская флотилия, отправлявшаяся в Тан, состояла из четырех судов. Корабли, предназначавшиеся для посла и его заместителя, не были определены заранее. Поэтому я выбрал подходящее судно, и его назвали вторым, а судно посла получило наименование флагманского. Мы отправились в путь. Однако после того, как непогода дважды заставляла нас вернуться обратно, флагманское судно пришло в негодность. Тогда посол Фудзивара Цунэцуну издал приказ о превращении моего судна во флагманское. Рассердившись, я сказался больным и сошел на берег".

И во время путешествия Кукая служилые люди беспокоились не зря достаточно сказать, что из четырех кораблей посольства до места добралось лишь два, один вернулся обратно, еще один погиб, хотя отплытию предшествовали пышные моления синтоистских жрецов, призванных обеспечить безопасность длительного путешествия.

На втором судне в путь отправился Сайтё (767- 822) - еще один монах, которому предстояло сыграть выдающуюся роль в становлении хэйанского буддизма. Сайтё к тому времени уже обладал определенной известностью и авторитетом. В отличие от Кукая, он происходил из семьи, где поклонение Будде стало традицией. С 12 лет он уже вел монашескую жизнь, а к 19 годам получил полное монашеское посвящение (Кукай прошел такое посвящение лишь за год до поездки в Китай) . Проведя более 10 лет в затворничестве на горе Хиэй, Сайтё основал храм Хэйдзандзи (Энрякудзи). Там он постигал вероучение Тэндай (кит. Тяньтай), с которым знакомился по книгам, привезенным в Японию в 753 г. китайским монахом Гандзином.

В последние годы VIII столетия Сайтё начал активную проповедь учения Тэндай, организовал десятидневные чтения "Сутры лотоса" (основного текста этой школы), на которые он приглашал монахов из Нары. В 797 г. Сайтё назначили одним из десяти священников двора, и в 802 г. сам Камму слушал проповедь Сайтё, которая ему пришлась по нраву, несмотря на его достаточно прохладное отношение к буддизму. У Кукая, однако, было перед Сайтё одно немаловажное преимущество: он владел китайским разговорным языком, а к Сайтё приставили переводчика, хотя, по иронии судьбы, дальние предки Сайтё происходили из Китая.

Из одной гавани - Таноура, что на Кюсю,- отплыли Кукай и Сайтё, но море снова развело их пути: караван разметало, и головное судно через месяц бросило якорь в маленьком порту в провинции Фуцзянь, а корабль Сайтё через два месяца пристал в Нинпо. Еще два месяца ушло на переговоры с губернатором провинции, не дозволявшим послу и его сопровождающим направиться в столицу Чанъань. Однако благодаря умению Кукая улаживать острые ситуации разрешение наконец было получено, и почти через полгода после начала путешествия Кукай очутился в столице Танской империи.

Если Сайтё имел перед собой четкий план действий и сразу отправился в центр Тэндай, то намерения Кукая были более расплывчаты.

В середине VIII в. в Чанъане насчитывалось 64 мужских и 27 женских монастырей. Кроме буддийских монахов там можно было встретить даосов, конфуцианцев, несториан, мусульман и представителей других, самых различных вероучений. Со многими встречался Кукай, но одна встреча оказала на всю его последующую судьбу решающее влияние. Речь идет о седьмом патриархе школы Сингон - Хуэй-го (яп. Кэйка, 745-805). Легенда передает, что, впервые увидев Кукая, Кэйка сказал: "Я всегда знал, что ты должен прийти. Я долго ждал. Какое счастье - сегодня я увидел тебя. Не было у меня ученика, чтобы передать Учение. Тебе я расскажу все".

Кэйка также якобы высказал пожелание в будущем своем перерождении стать учеником Кукая.

Процедуру передачи учения называли тогда "переливанием воды из одного сосуда в другой". Кукаю предназначалась высокая миссия не расплескать ни капли из премудрости своих предшественников, не привнося ничего своего.

Через три месяца Кукай прошел последнее посвящение и стал восьмым патриархом Сингон. Его избранничество было еще раз подтверждено во время церемонии посвящения кандзё. При исполнении этого ритуала бросают цветком в мандалу (икону). Будда или бодхисаттва, в которого попадает цветок, становится покровителем испытуемого. Цветок Кукая упал на будду Махавайрочану - космического будду, эманацией которого является весь мир и все живое, включая исторического будду Шакьямуни. Высшей целью адепта является мистическое слияние с Махавайрочаной в результате детально разработанного акта медитации, которому эзотерический буддизм (в отличие от экзотерического) придает первостепенное значение.

Кукай должен был провести в Китае двадцать лет, дабы овладеть многими тонкостями буддийского вероучения. Однако он вернулся через два с половиной года. Кукай вспоминал в одном из своих писем: причиной столь раннего отъезда послужило настоятельное желание Кэйка о скорейшем возвращении Кукая на родину - чтобы он скорее мог приступить к проповеди учения Сингон в Японии.

Однако и за это время Кукай много преуспел, он не только стал патриархом новой для Японии школы, но и выучился санскриту, ознакомился с индийским буддизмом, усовершенствовался в каллиграфии и стихосложении и даже научился изготавливать кисти из барсучьего волоса. Помимо книг он привез чай и семена мандарина. Знакомство Кукая с материковой цивилизацией было всеобъемлющим.

Когда судно, на борту которого находился Кукай, прибыло на Кюсю, Сайтё уже получил разрешение проповедовать учение Тэндай (к этому времени его покровитель - государь Камму - скончался). С его смертью влияние Сайтё при дворе постепенно ослабевает, поскольку взошедший на престол Хэйдзэй (806-809) относился к буддизму прохладнее предшественника, да и Сага (809-823), отдававшему в области духовной культуры явное предпочтение китайской словесности, Сайтё не мог предложить ничего, что бы отвечало вкусам правителя

Согласно принятому обычаю Кукай подает государю отчет о пребывании в Китае и просит его дозволения появиться в столице. Такое разрешение было ему дано только через три года, когда Хэйдзэя на троне сменил Сага. В отчете, названном "Сёрай мокуроку" ("Список привезенного"), Кукай не только приводил список привезенных им сутр, мандал и других предметов культа, но и всячески старался убедить государя в полезности учения Сингон, раскрывая основы его догматики. Ссылаясь на популярность Сингон в Индии и Китае, Кукай писал: "Это учение так же полезно стране, как стены - городу и плодородная почва - людям". Далее Кукай развивал мысль,

которая впоследствии была усвоена почти всеми без исключения школами японского буддизма: просветления можно достигнуть не в результате длительного процесса самосовершенствования на протяжении многих перерождений, как то утверждали старые школы Нара, но в течение данной жизни. В "Сёрай мокуроку" высказывается также необычное мнение о необходимости изучения санскрита. Необычное потому, что горизонты знаний японцев того времени (включая даже буддистов) ограничивались в основном Кореей и Китаем (первая известная нам попытка японца проникнуть в Индию относится только к 861 г.).

Кукаем двигала не просто любознательность: основную форму повседневного ритуального поведения приверженца Сингон составляют заклинания - мантры, смысл которых зачастую непонятен и на санскрите, и, следовательно, мантра может быть транслитерирована, но не переведена. Однако при транслитерации с санскрита на китайский теряется звучание оригинала и, конечно же, магическая сила заклинаний. "Пока не пользуешься санскритом, невозможно разделить долгие и короткие звуки". Поэтому среди привезенных Кукаем книг было 42 фолианта на санскрите.

Утверждение Кукая о необходимости изучения санскрита чрезвычайно симптоматично для тогдашней культуры. Кукай не делает акцента на понятийной стороне восприятия текста. Для него важнее донести первоначальное звучание, что позволяет сохранить магическую действенность текста. Вообще говоря, японцы еще долгое время не делали попыток перевода литературы, порожденной материком, на японский язык. Вряд ли это было невозможно из-за нехватки квалифицированных кадров. Желание иноязычную (в основном китайскую) культуру сделать достоянием социально ограниченного контингента людей также не может, как нам представляется, полностью объяснить положение вещей. Важнее другое: восприятие текста как равного самому себе. Его можно копировать, но переводить нельзя, ибо он утратит тогда сакральность и, следовательно, свою познавательную функцию.

Заслуги Кукая в области изучения и толкования языка нашли отражение в легенде, согласно которой он создал фонетическую азбуку (кана) и все 47 слогов ее закодировал в стихотворении, написанном на основе "Сутры о нирване", начинающейся словами: "Цветы источают аромат, но опадают. Что постоянно в нашем мире?" На самом деле это стихотворение, служащее мнемоническим средством при заучивании азбуки, было сочинено намного позднее.

Еще одна тема рассуждений Кукая - искусство и буддизм. Учение Сингон, эзотерический буддизм вообще, настолько сложен, что не может быть выражен лишь словом, и смысл эзотерического учения передаваем только с помощью живописи, т. е. мандалы, утверждал Кукай.

В 809 г. Кукай возвращается в столицу и по повелению Сага поселяется в храме Такаосандзи (переименован в Дзингодзи), что возле Киото. Кукай сумел понравиться Сага, и государь стал ему покровительствовать. Правление Сага выдалось сравнительно спокойным, мятежники на

северо-востоке страны были замирены, при дворе процветали искусства. Признанный наряду с Кукаем и Татибана Хаянари лучшим каллиграфом своего времени, император распорядился о составлении трех поэтических антологий. Сага приглашал Кукая во дворец, доверяя ему свою корреспонденцию, учился у него каллиграфии, просил украсить свою ширму образцовой каллиграфией. Сага и Кукай вели достаточно оживленную переписку, и Кукай не упускал случая подчеркнуть, что Сингон приносит повелителям спокойное правление, избавленное от природных бедствий и мятежей, а подданным - чувство удовлетворения, т. е. поддерживает оптимальные пропорции внутри государства.

Добрые отношения с Сага быстро приносят свои плоды: уже в 810 г. Кукай становится настоятелем (бэтто) крупнейшего храма Японии - Тодайдзи. В том же году он устраивает моления об успокоении и умиротворении государства, которое, повторим, в то время персонифицировалось в правителе.

В это же время начинается обмен письмами между Кукаем и Сайтё. Корреспонденция по преимуществу складывалась из просьб Сайтё одолжить ему ту или иную книгу для ее изучения и переписывания. В основном то были книги, привезенные Кукаем из Китая, из чего мы можем заключить, что Кукай с большим, чем Сайтё, толком провел время за пределами родины (тому было неизвестно более половины из привезенных Кукаем рукописей). В письмах Сайтё именует Кукая не иначе, как "учителем". Более того, в 811 г. Кукай проводит церемонию посвящения для Сайтё и его ближайшие учеников согласно установлениям Сингон. Правда, Кукай не провел заключительного посвящения (бросания цветка в мандалу), объяснив Сайтё, что для этого потребуется три года подготовки. Сам Сайтё на выучку не пошел, но послал к Кукаю нескольких своих учеников, что, как оказалось впоследствии, решающим образом сказалось на взаимоотношениях этих двух выдающихся деятелей средневековой Японии.

Дело в том, что любимый ученик Сайтё - Тайхан решил не возвращаться к прежнему учителю, а Кукай, в свою очередь, вдобавок ко всему отказал Сайтё в пользовании своей библиотекой. Кукай писал, обосновывая отказ: "Ты не знаешь правил получения Учения. Действовать как ты - все равно что похитить Учение". Может быть, он намекал на отказ Сайтё провести у него три года в учениках? Напомним, что все эзотерические школы особо подчеркивают необходимость устной передачи традиции. А может быть, Кукай боялся за "чистоту" своего учения - ведь Сайтё постоянно подчеркивал, что между Тэндай и Сингон нет существенной разницы: "Обе школы должны, объединившись сердцами, вместе воспитывать преемников... Учение Тэндай о перерождении не противоречит установлениям Сингон" 4.

Так или иначе, но Тайхан не вернулся к Сайтё. Сайтё вообще не отличался покладистостью и терпимостью. Ученики от него бежали. Из 24 учеников, прошедших официально одобренное посвящение, на горе Хиэй осталось жить лишь десять. Только самые выдержанные (и

одновременно самые несамостоятельные) оставались верными ему до конца: 12 лет учения должны были они неотлучно находиться на Хиэй, причем Сайтё требовал гораздо более строгого соблюдения заповедей и монастырского устава, нежели Кукай.

Безапелляционность Сайтё испортила его отношения и с лидерами нарского буддизма - так, в частности, он не признавал посвящений, принятых в Тодайдзи, так как они были хинаянскими, а не махаянскими, в то время как последователи Сингон первое посвящение саммая-кай (санскр. Samaya) проходили в этом храме. Сайтё вообще был склонен обвинять нарские школы в приверженности к хинаяне, что вызывало их решительное сопротивление. Безусловно, в церемониях и ритуалах раннего японского буддизма присутствуют некоторые элементы хинаяны, но так же несомненной представляется его общемахаянистская направленность.

Важным пунктом полемики с царскими школами и ее представителем Токуити было утверждение Сайтё о потенциальной возможности для всех без изъятия достигнуть просветления - Токуити возражал, что есть отверженные (санскр. icchantika), не способные к этому. Здесь мнения Кукая и Сайтё совпадали, но Кукаю, в отличие от Сайтё, удавалось отстаивать свои взгляды, не вызывая всеобщего неодобрения.

В 816 г. Кукай испросил дозволение предоставить в его распоряжение гору Коя для устроения там монастыря и воспитания последователей своего учения, обещая, что разрешение принесет пользу как государю, так и монахам, которые смогут самосовершенствоваться в тишине гор. В 7-й луне 817 г. высочайшее разрешение было дано, и Кукай направил на Коя своих учеников, которые построили на горе несколько хижин. С этих пор жизнь Кукая проходит между столицей, где его ждут государственные дела, и горой Коя, где возводится монастырь. При этом горное плато Коя рассматривалось им как Тайдзокай (цикл чрева мандалы), а восемь гор, возвышающихся над плато,- как восемь лепестков лотоса - символа космического будды Вайрочаны (яп. Дайнити-нёрай).

Кукай известен не только как философ, но и как строитель. В 821 г. Кукай отремонтировал водохранилище в Сануки - никто из его предшественников не мог справиться с этой задачей. Губернатор Сануки просил, чтобы из столицы прислали именно Кукая. Расхваливая его достоинства, он, в частности, писал: "Когда он идет, предаваясь размышлениям в горах, птицы вьют гнезда на его теле и звери становятся ручными... Когда он останавливается, толпа учеников окружает его; когда он пускается в путь, многие следуют за ним".

Авторитет и влияние Кукая росли. В 822 г. он провел обряд посвящения бывшего государя Хэйдзэя, трижды молился об умиротворении государства, учредил при Тодайдзи храм Сингон, а в 1-й луне 823 г. Сага известил Кукая о том, что отдает в его распоряжение храм Тодзи в Киото, который стал официально признанным центром государственно-охранительных церемоний. Это случилось за три месяца до отречения Сага. В храме Тодзи до пожара 1870 г. находились три

деревянные статуи - Хатимана и двух женских фигур,- первые из известных нам скульптурных изображений синтоистских божеств, создание которых традиция относит ко времени Кукая. Их иконография целиком буддийская. Напомним, что до прихода буддизма синтоизм не знал антропоморфных изображений божеств.

Новый государь - Дзюнна (823-833), уже четвертый по счету, с которым имел дело Кукай,- тоже был настроен по отношению к нему благосклонно. Он одобрил программу занятий по санскриту и буддийским текстам ("Сангакурон"), составленную Кукаем и предназначавшуюся для его учеников. В государевом рескрипте дозволялось "школе Сингон" (этот термин впервые встречается в официальных документах) регулярно набирать 50 учеников, причем представителям других учений запрещалось пребывание в храме Тодзи, что было совершенно новым фактом в деле идеологического и организационного оформления буддийских школ - ведь до того времени каждый монах мог жить в любом приглянувшемся ему храме.

Важной особенностью созданных Кукаем и Сайтё школ явилось и то, что в их основе лежали сутры (т. е. слова самого Шакьямуни), а не комментарии к ним, как это было в старых нарских школах, которые именовать "школами" следует с большой долей осторожности.

В 822 г. скончался Сайтё, а через семь дней Тэндай было предоставлено право проводить посвящение монахов без обращения к столичным властям, о чем Сайтё просил уже длительное время. В результате школа Тэндай оказалась полностью независимой от нарского буддизма.

Кукай между тем продолжал восхождение по лестнице чиновничьей иерархии и в 827 г. был назначен дайсодзу - главой буддийской общины всей страны.

В духе своей эпохи Кукай высоко ставил образованность, и поэтому его просветительская деятельность отнюдь не выглядит случайной инициативой. В то время было уже создано несколько образовательных школ - в них обучались дети соответствующих влиятельных родов (например, школы, учрежденные Вакэ Хиросэ и Фудзивара Фуюцугу). Кукай же основал школу для простого люда - в нее поступали вне зависимости от родовой принадлежности. Учебное заведение называлось "Школой премногих искусств и разной премудрости" ("Сюкэй сюти ин"). Специально для учеников этой школы Кукай составил словарь иероглифов, который является самым древним из дошедших до нас.

Классифицируя и упорядочивая накопившийся материал, Кукай действовал в общем для всей японской культуры направлении Начиная с этого времени тенденция к систематизации (т. е. созданию новых письменных текстов исключительно на основе уже известных элементов) проявляется особенно отчетливо как в составлении исторических сводов, так и в активном создании поэтических антологий, организованных по рубрикационному принципу. Сборники буддийских легенд также можно причислить к подобным построениям. Справедливо это утверждение и по отношению к художественной литературе несколько более позднего времени.

Несколько огрубляя литературную действительность (что, впрочем, практически неизбежно при построении любого рода моделей, в том числе и литературных), литературовед Судзуки Кадзуо отмечал, что качественная разница между "короткими" и "длинными" произведениями японоязычной хэйанской литературы не столь уж велика. Образование объемного произведения может достигаться за счет присоединения нескольких коротких, известных ранее.

Философские сочинения самого Кукая также представляют собой, в сущности, систематизированное изложение религиозно-философских идей, которые представляли собой мало нового в сравнении с высказанными на материке ранее. Законченное около 820 г. "Сочинение о тайном сокровище поэтического зерцала" ("Бунке хифурон") являет собой наставление в правилах сочинения стихов на китайском языке с энциклопедическим привлечением образцов континентальной поэзии. "Сочинение о тайном сокровище" - это произведение, ставящее перед собой прежде всего систематизаторские цели.

Текст, таким образом, перестает рассматриваться как нерасчленимое целое. Явное неудобство в пользовании достаточно обширным материалом, накопленным культурой, вызывает потребность в более свободном обращении с частями текста, их перегруппировке, создании справочных текстов. Этот способ репрезентации может быть назван методом "ножниц и клея". В европейской культуре такой подход находит определенные соответствия в различного рода "Суммах".

Открытие школы пришлось на 15-й день 12-й луны 828 г.- в 23-летнюю годовщину смерти учителя Кукая - Кэйка. Широта взглядов Кукая, находящая теоретическое обоснование в признании всех учений в конечном счете продуктом деятельности Махавайрочаны, соответствующих различным ступеням восхождения к просветлению, нашла достойное отражение в программе занятий. Ученикам преподавалось учение как Будды, так и Конфуция и Лао-цзы.

Кукай писал по этому поводу: "Изысканное блюдо не пахнет чем-то одним, прекрасная мелодия не складывается из одного тона".

Уникальность воззрений Кукая для своего времени лишний раз подтверждается тем, что уже через десять лет после его смерти школу, предназначенную для образования простого люда, продали, чтобы купить землю для выращивания риса, доход от реализации которого пошел на обучение монахов.

В 831 г. здоровье Кукая ухудшается, и начиная со следующего года Кукай почти все время проводит на горе Коя. Несмотря на его затворничество, влияние учения Сингона растет, и при государевом Дворе строят молельню, в которой совершаются исключительно эзотерические обряды.

Кукай скончался 21-го дня 3-й луны 835 г., причем, как в соответствии с каноническим жизнеописанием утверждает легенда, он предугадал день своей смерти.

Парадоксально, но после смерти Кукая его тесные связи с императорским домом сослужили учению Сингон дурную службу. Дело в том, что в стране все большую роль начинал играть род Фудзивара, оттеснявший царствующий дом на второй план. В связи с этим при Дворе усилилось влияние Тэндай, исторически поддерживавшей более глубокие отношения с Фудзивара. Однако эти политические сдвиги не имели силы над народными верованиями - легенды и предания о Кукае продолжали передаваться в устной традиции, кочевали из одного средневекового произведения в другое. Легендам этим несть числа. По ним можно восстанавливать представления средневековых японцев о человеческом идеале, о нравственности, праведности и о многом другом. Несмотря на соблазн несколько приукрасить свое повествование, мы на этот раз старались ограничиться фактами, более говорящими о самом Кукае, нежели о людях, творивших легенду. А расстояние между человеком и представлениями о нем бывает, как известно, чрезвычайно велико. Так, в молодости Кукай утверждал, что предел невозможного - рисовать на воде [Кукай, 1969, с. 127], но после его смерти легенда изображает Кукая пишущим стихи на глади реки. Народная молва живуча, и именно она творит самые невероятные чудеса.

Сугавара Митидзанэ:

ТРАГЕДИЯ ОБОЖЕСТВЛЕНИЯ

Блеск снега.

Чистота луны,

Сиянье звезд

Слились в цветенье сливы

О золото

Чудесной ночи

И аромат цветов,

Устилающих сад!

Путь, пройденный Сугавара Митидзанэ (845-903), во многом определяется тем, что жизнь его приходится на рубеж двух исторических эпох. В смысле политическом это было время последних попыток царствующего дома сохранить реальную власть в своих руках, защитив ее от притязаний клана Фудзивара. В экономическом аспекте прежняя государственная собственность на землю уступала дорогу поместному землевладению (сёэн), а культура изживала черты рабского следования континентальным образцам, становясь тем, что мы называем "японской культурой". В поворотах жизни Сугавара Митидзанэ противоречия эпохи нашли концентрированное выражение. Этим он интересен японцам. Коллизии его судьбы понятны и нам, воспитанным на совсем других примерах, ибо время оживает для нас лишь тогда, когда его согревает тепло человеческой жизни.

Японские аристократы имели обыкновение возводить истоки своего происхождения к мифологическим первопредкам. Род Сугавара считал прародителем Амэ-но-хо-хи-но-микото - божество, рожденное от союза богини солнца Аматэрасу и повелителя бури Сусаноо. Его потомком в четырнадцатом поколении считался силач Номи-но сукунэ, одолевший в поединке непобедимого прежде богатыря Куэхая с помощью приемов борьбы сумо (соревнования в этом виде борьбы до сих пор собирают в Японии громадную аудиторию зрителей). Название рода "Сугавара" ("поле осоки") ведет происхождение от местности к западу от Нара. До 781 г. род назывался "Хадзи" - "глиняных дел мастера". Дело в том, что, как повествует хроника "Сёку нихонги", в древности существовал обычай вместе с господином заживо погребать его слуг. Однако царь Суйнин вместе с Номи-но сукунэ сочли это негуманным, и "император" повелел, чтобы вместо людей в курганах аристократов хоронили их глиняные изображения - ханива. Их ваяние было поручено роду Хадзи. Однако с течением времени все более широкое распространение стал получать буддийский ритуал трупосожжения. Род Хадзи оказался не у дел и захудал. Но его энергичные представители облюбовали себе новую область деятельности - овладение книжной премудростью - и испросили дозволение именоваться вполне нейтрально - Сугавара, чтобы ничто не связывало их с теперь уже никому не нужным занятием [Сёку нихонги, 1975, Тэнъо, 1-6-25].

Знания свои Сугавара черпали в китайских книгах - материковое культурное влияние в придворной жизни того времени было чрезвычайно значительным, и китайские политические теории вызывали живой отклик у деятелей молодого японского государства.

Именно учености Сугавара обязаны и повышением своего статуса. Уже в начале IX в Сугавара Киёкими, страдавшему старческой немощью, было позволено на воловьей упряжке въехать прямо в сад императорского дворца честь, о которой не могли и помыслить члены бывшего рода Хадзи, не поднимавшиеся, как правило, выше 5-го придворного ранга. Киёкими же дослужился до третьего.

В начале IX в дед Митидзанэ организовал частную школу конфуцианских штудий, а его отец - Корэёси - стал главой школы чиновников (дайгаку) в столице "мира и спокойствия" - Хэйане. Овладение китайским литературным языком и знание памятников китайской словесности являлось важным условием социализации японских аристократов и чиновников, хотя мало кто из них имел случай хотя бы услышать речь китайца - непосредственные контакты с континентом шли на убыль.

Дети в семье Сугавара приобщались к культуре с самого детства. И когда Корэёси попросил своего приятеля Симада Тадаоми проверить способности своего одиннадцатилетнего сына, тот велел мальчику сочинить стихотворение на китайском языке. Митидзанэ немедленно представил экспромт, воспевающий красоту сливы, мысленно увиденной им ночью:

Блеск снега,

Чистота луны,

Сиянье звезд

Слились в цветенье сливы.

О золото

Чудесной ночи

И аромат цветов,

Устилающих сад.

С тех пор Митидзанэ для продвижения по служебной лестнице приходилось держать немало экзаменов. Уже в возрасте 26 лет он прошел через самый сложный - сочинение. За полтора столетия - с конца VIII до 30-е годы X в это удалось лишь 65 ученым. От них прежде всего требовалось дословное знание китайских источников. И хотя по традиции мы называем этих людей "учеными", к ним более всего подходит определение "знатоки".

Умение составить прошение или деловой документ, уснастив их историческими аллюзиями и по возможности пышными цитатами из китайской классической литературы, высоко ценилось в то время. И к четырнадцатилетнему Митидзанэ, поступившему на придворную службу сразу после обряда посвящения в мужчины, часто обращались с подобными просьбами. В числе клиентов Митидзанэ побывали самые высокопоставленные чиновники, включая министров.

Академическая карьера Митидзанэ была блистательной - в тридцать два года он получил должность "советника по словесности", которую имели право носить не более двух выдающихся знатоков одновременно. Он написал предисловие к официальной исторической хронике "Монтоку тэнно дзицуроку" ("Истинные записи о правлении императора Монтоку"), составленной его отцом вместе с Фудзивара Мотоцунэ Митидзанэ преподавал также в столичной Школе чиновников.

В Школе чиновников изучались как основы китайской философии, так и китайские исторические сочинения. Следует отметить, что большинство учеников предпочитали именно историю. В этом нашел отражение весьма рано сформировавшийся прагматический образ мышления японцев, не слишком склонных к абстрактным рассуждениям. Последующее культурное развитие нации, как нам представляется, полностью подтверждает этот тезис - Япония вырастила очень немного "чистых" философов.

Институт "дайгаку" был заимствован из Китая, но за морем он утерял важные социальные функции. В Китае существовала система конкурсов на занятие чиновничьих должностей, и при всех существующих общественных ограничениях она все же создавала определенные возможности для прилива свежих сил в бюрократическую элиту. Японские юноши, окончившие Школу чиновников, тоже подвергались конкурсным испытаниям, но их результаты не имели решающего влияния на последующую карьеру вчерашних учеников: высшие должности

распределялись приватным образом между представителями немногих аристократических родов. Самым могущественным из них был род Фудзивара. Настолько могущественным, что некоторые японские ученые определяют время с середины IX по конец XII в. как "период Фудзивара".

Историческим основателем этого рода является Каматари (614-689) именно он выделился из консервативно настроенного рода синтоистских жрецов Накатоми и стал одним из основных вдохновителей "реформы Тайка" ("великие перемены"), начавших осуществляться в 645 г. (перевод "манифеста Тайка" см. [Попов, 1984, с. 52-77]) и имевших целью превратить полуварварскую Японию в цивилизованное государство наподобие китайского. С тех пор представители северной ветви Фудзивара почти неизменно занимали ведущие должности при Дворе, все более оттесняя другие аристократические роды на второй план. Браки между престолонаследниками и женщинами Фудзивара стали делом обычным. А в 858 г. Фудзивара Ёсифуса (804-872) удалось добиться еще большего. Он не только возвел на престол своего восьмилетнего внука Сэйва, но и был назначен на пост регента, который до этого занимался исключительно представителями царского дома.

В своем окончательном виде политическое доминирование Фудзивара выглядело так. Глава северной ветви Фудзивара является регентом (сэссё) малолетнего императора, который приходится ему внуком или племянником (до "революции Мэйдзи" 1867 г. в Японии не существовало строгого порядка наследования: преемник избирался из достаточно многочисленного круга возможных кандидатов). После того как император достигал совершеннолетия, регент становился канцлером (кампаку) - высшим чиновником бюрократической иерархии. Для того чтобы император не успел обрести самостоятельность, было заведено, что он отрекается от престола и постригается в монахи достаточно рано.

Амбиции императорского дома были окончательно подавлены лишь в конце X в., т. е. через столетие после того времени, о котором мы ведем рассказ. А в 887 г. на престол взошел энергичный Уда, чья мать не принадлежала к роду Фудзивара. Уда мечтал управлять страной сам, но для этого требовалось оттеснить Фудзивара с высших государственных постов, заменив их своими ставленниками. Ближайшим его советником в щекотливых хитросплетениях придворной политики стал Татибана Хироми. Но при вступлении на престол Уда был вынужден назначить канцлером Фудзивара Мотоцунэ (838-891).

Согласно сложившимся правилам, Мотоцунэ от должности отказался. Однако Уда (с помощью Хироми), вместо того чтобы вновь предложить ему должность канцлера, ответил совсем не традиционно. Он писал, что дарует Мотоцунэ должность "ако". Этот термин означает нечто вроде главного министра в древнем Китае, но его смысл в Японии IX в. был не слишком понятен. А Фудзивара Сукэцуги решительно утверждал, что обладатель сего поста никакими реальными полномочиями не обладает. Поэтому Мотоцунэ счел такое предложение оскорбительным и

удалился от государственных дел в свою усадьбу. Посыльные доставляли ему документы государственной важности, требующие безотлагательного решения, но в течение полугода Мотоцунэ не заглянул ни в один из них.

Многих министров и ученых опросил Уда, желая доказать свою правоту. Мощь Фудзивара была такова, что никто не поддержал государя. Никто, кроме Митидзанэ. Уда специально вызвал его из провинции Сануки, что на острове Сикоку, где он служил управителем начиная с 886 г., чтобы узнать мнение Митидзанэ. И хотя тот и не счел употребление термина "ако" вполне приличествующим случаю, он все же не присоединился к обвинениям Хироми в злостном умысле.

Собственно говоря, решение подобных схоластически-литературных вопросов было для Митидзанэ занятием более подходящим, нежели дела практические. Находясь в должности управителя, он мог в стихах сожалеть о бедственном положении крестьян, но на деле не предпринимал ничего серьезного для облегчения их участи.

Объезжая в начале правления свои владения, Митидзанэ обратил внимание на лотосовый пруд, растения в котором в течение длительного времени не давали цветов, но в последние годы зацвели вновь. Тысячу корней из этого пруда Митидзанэ повелел пересадить в двадцать восемь буддийских храмов в качестве подношения Будде, дабы обеспечить благополучие провинции. Однако через два года случилась великая сушь, и Митидзанэ в одном из своих китаеязычных стихотворений был вынужден признать, что жара ниспослана в качестве возмездия за его неумелое управление. В этом утверждении есть дань политической модели конфуцианства, возлагающего ответственность за природные аномалии на правителя, но и зерно истины в самокритике, безусловно, содержится.

Итак, Уда оказался среди своих царедворцев в полной изоляции и был вынужден назначить Мотоцунэ канцлером, назвав на этот раз должности своими именами. Он заявил также, что Хироми ввел его в заблуждение. В дневнике Уда с досадой записал: "Я не смог провести свою волю в жизнь. Не смог и склонился перед подданным. В этом горестном мире всегда происходит именно так".

Однако Мотоцунэ не удовольствовался тем, что настоял на своем. Он сделал все возможное, дабы изгнать Хироми. По его наущению ни один из придворных не явился на литургию Великого Очищения от скверны - главную церемонию государственного синтоизма. Хироми не снес всеобщего остракизма, отошел от дел и через год умер. Но Мотоцунэ пережил его ненадолго - он скончался в 1-й луне 891 г. Его сыну Токихира был всего 21 год. Уда воспользовался этим обстоятельством для восстановления абсолютизма.

Во-первых, он оставил пост канцлера вакантным. Потомки, желавшие возрождения императорской власти, с постоянной ностальгией вспоминали этот факт. Во-вторых, в качестве наследника престола Уда выбрал собственного сына Ацукими, чья мать не принадлежала к

главной северной ветви Фудзивара. И, в-третьих, он стал решительно продвигать своих ставленников, так что через два года в Высшем государственном совете представители северной ветви Фудзивара занимали уже менее половины мест.

Одновременно стремительно восходила бюрократическая звезда Митидзанэ Уда не забыл его преданности. Для царедворцев, да и для самого Митидзанэ это было полнейшей неожиданностью. Да, он был признанным сочинителем китайских стихов, знатоком классических текстов, и к нему могли обращаться за советом, но для людей его происхождения высшая административная карьера представлялась абсолютно невозможной.

В 891 г. Митидзанэ стал заместителем Начальника дворцовых покоев, в 893 г. назначен воспитателем Ацукими, а его дочь Нобуко император взял себе в наложницы. Демонстрируя перед Ацукими виртуозное владение техникой стихосложения, Митидзанэ по его просьбе слагал до двадцати стихотворений кряду.

В 894 г. произошло весьма примечательное событие - Митидзанэ получил должность главы посольства, отправлявшегося в Китай. Казалось бы, чего еще может пожелать человек, чья жизнь с самого детства связана с китайской культурой, но который тем не менее никогда не покидал пределов своей земли? Тем более что основной целью посещения континента должно было стать приобретение конфуцианских и буддийских текстов. Однако Митидзанэ оказался во главе неосуществленной миссии. И он сам употребил все свое красноречие, чтобы флотилия пределов Японии не покинула. Митидзанэ удалось убедить Уда, что в период политической нестабильности, который в то время переживал Китай, отправляться за море не имеет смысла. Следует дождаться или установления новой династии, или укрепления старой. Беспокойство Митидзанэ кажется вполне обоснованным - династия Тан прекратила существование через одиннадцать лет.

Однако более важным нам представляется другое соображение, о котором в источниках непосредственно не упоминается. А именно: японская аристократия к этому времени в значительной мере утратила интерес к событиям на континенте. Пусть дети аристократов еще продолжали изучать сочинения китайской древности, а сами они носили одежду заморского кроя и сочиняли китайские стихи, но в целом в стране был утерян побудительный мотив к овладению китайской образованностью. Отчасти это объясняется тем, что она не давала возможности продвигаться по службе - должности распределялись не в соответствии с приобретенными знаниями, а исходя из влиятельности рода, к которому принадлежал соискатель. Но самое главное состоит в том, что теперь аристократов прежде всего занимала сама Япония и ее культура. Тотальное заимствование иноземных образцов в VII-VIII вв. дало мощный толчок к развитию национальной государственности и культуры, которые теперь уже имели достаточно внутренней энергии, чтобы развиваться самостоятельно. Если дед Митидзанэ - Киётата - в 804 г

отправился в Китай в составе того же посольства, что и Кукай, и с пользой провел там год, то у его внука не обнаружилось особого желания переплыть море. Выяснилось к тому же, что многие новшества, введенные в VIII в., оказались совершенно излишними. Так случилось, например, с чеканкой монет. Вначале деньги сочли необходимым атрибутом государственной власти, и в конце VII в. появились первые японские монеты. Однако перераспределение товаров продолжало носить в основном натуральный характер, и чеканка монеты была прекращена в 958 г., возобновившись лишь во второй половине XVI в.

Если элитарная культура эпохи Нара, а именно она известна нам в первую очередь, может считаться с определенными оговорками провинциальным вариантом континентальной (хотя и находящейся на достаточно высоком уровне), то в литературе, живописи и религии Хэйана с течением времени все более ощущаются элементы местной традиции. А уже в конце эпохи Хэйан произведения японцев на китайском языке сильно уступают в качестве ранним Авторитетнейший теоретик поэзии Фудзивара Тэйка (1162-1241) советовал перед сложением японских стихов почитать китайские, так как они вызывают необходимое чувство "просветленности и безмятежности" (Идзуцу, 1981, с 93], отнюдь не призывая сочинять китайские стихи. Появляется слоговая азбука, дававшая возможность адекватно отразить на бумаге устную речь В связи с этим мощный толчок получает национальная литература Зарождается японская живопись "яматоэ". Буддийские статуи перестают копировать континентальные и приобретают подлинно местный колорит

Итак, в отказе Митидзанэ поехать в Китай должно видеть не только прихоть и обстоятельства его личной судьбы Последнее посольство направилось в Китай в 838 г., и с тех пор Япония не имела с материком официальных контактов вплоть до 1401 г, хотя к этому времени в стране уже давно была достигнута политическая стабильность, отсутствие которой якобы побудило Митидзанэ остаться дома. Все это время лишь буддийские монахи сохраняли прежнюю почтительность к Китаю и постоянно ездили туда, чтобы набраться премудрости. Они да еще, пожалуй, не слишком многочисленные купцы осуществляли контакты между двумя странами Это обстоятельство имело далеко идущие последствия. И если для любых видов гуманитарной деятельности прекращение связей способствовало выявлению и развитию национального элемента, то естественным наукам был нанесен сокрушительный удар. Достаточно сказать, что японские астрологи оказались не в состоянии верно предсказывать затмения солнца и служили поэтому объектом постоянных насмешек.

Постепенному упадку наук в немалой степени способствовало почти безраздельное господство Фудзивара. В этих условиях подготовка к конкурсным экзаменам считалась многими аристократами бессмысленной. Детей зачастую предпочитали не посылать в Школу чиновников, а давать им образование дома, изгоняя из обучения знание всеобщих законов движения природы

и истории и насыщая его более изящным содержанием: поэзией, музыкой, умением сочинять письма и дневники.

Прервались и оживленные сношения японцев с бохайцами - в 926 г. их государство было завоевано киданями. Официальные отношения Японии с материком полностью прервались, хотя это вовсе не означало окончания торговых контактов, в которых китайские купцы оказались заинтересованными намного больше их японских коллег. Некоторую роль в поддержании духовного диалога с континентом сыграли переселенцы из корейского государства Силла, которые в немалом количестве переправлялись в Японию в связи с установлением на полуострове гегемонии царства Когурё.

Общая японизация жизни сопровождалась перенесением акцента с общего на частное. Употребляя кинематографическое сравнение, можно сказать, что китаеязычное творчество - это общий, а японское - крупный план. Это касается как поэзии, так и прозы. Скажем, в области дневниковой литературы наиболее примечательными являются путевые записи Эннина (784-864) и Ки-но Цураюки (середина IX - середина X в.). Эннин оставил нам написанное на китайском языке подробное, беспристрастное и деперсонализированное описание всего увиденного им во время его путешествия в Китай, освещая самые разнообразные стороны жизни китайцев. А Ки-но Цураюки в "Дневнике путешествия из Тоса" ("Тоса никки") сжимает мир до себя и своего непосредственного окружения (перевод памятника см. [Горегляд, 1983]). Автора больше интересуют не события как таковые, а возможность их переживания.

Показательны в этом смысле и перемены, произошедшие со времен "Манъёсю" в трактовке чувства любви. Поэты "Манъёсю" для выражения своих эмоций бесхитростно пользуются глаголом "коу", обозначающим физиологическую любовь, направленную непосредственно на объект своего поклонения, а в "Кокинсю" его сменяет абстрактное "моноомоу" ("воздыхать"), и поэты перестают отличать сон от яви:

Не ведаю
Ты приходил
Иль я?
То сон иль явь?
День или ночь?
Кокинсю, 1971, No 645

Важно отметить, что "реалистическая" китаеязычная поэзия и литература и "импрессионистическая" японская могли существовать параллельно в творчестве одних и тех же авторов, позволяя выявлять то или иное отношение к миру в зависимости от ситуации и душевного настроя.

Митидзанэ продолжал оставаться любимцем императора, несмотря на его нежелание отправиться в путешествие. В 899 г. он занял должность правого министра. До Митидзанэ лишь одному ученому - Киби Макиби (693-775) -удалось стать министром. Но и Токихира не отставал - он поднялся еще выше и стал левым министром.

Источники сообщают, что Токихира иногда обуревали внезапные приступы смеха, с которыми он не мог справиться. Случались они и во время аудиенции, и тогда дела просителей приходилось решать Митидзанэ в одиночку [Окагами, 1966, с. 62], хотя своими деловыми качествами левый министр, безусловно, превосходил правого.

Все это время Митидзанэ не оставлял преподавания. Его ученики (а их насчитывалось несколько сот) занимали около половины основных должностей при Дворе. Сам он участвует во всех важнейших государственных делах, включая составление исторической хроники "Сандаи дзицуроку" ("Истинное описание правления трех государей"). Превосходное знание китайских династийных хроник сослужило ему добрую службу в этой работе.

Еще большая роль принадлежала Митидзанэ в составлении "Руйдзю кокуси" ("Классифицированные сообщения династийных хроник") - памятнике о двухсот свитках, в которых материал шести официальных хроник разнесен по тематическим рубрикам. Подобная работа может произвести впечатление примитивной компиляции, служащей для обучения чиновников. Однако роль этого памятника значительна. "Руйдзю кокуси" знаменует собой появление нового класса текстов - справочных, что предполагает свободное оперирование их фрагментами, свидетельствующее о высокой культуре обращения с письменными источниками. Вместе с "Руйдзю кокуси" кончается целый этап в развитии исторической мысли Японии: отныне составление исторических сочинений становится делом частным, что свидетельствует об упадке государства вообще и правящего рода в частности.

Как и его предшественники, а также последователи, Митидзанэ пытался утвердиться и с помощью женщин. Как уже говорилось, одна из его дочерей стала наложницей Уда, две другие также заняли заметное положение при дворе. Вообще нужно сказать, что рождению девочки придавали большое значение. Сын был наследником дома, но именно дочери имели возможность повысить статус семьи путем брака с представителем более знатной фамилии.

Митидзанэ находился на вершине своего земного могущества и славы. Но тут его благодетель Уда, видимо твердо уверовав в непоколебимость своих позиций и желая беспрепятственно заниматься каллиграфией и стихосложением, решил отречься в пользу тринадцатилетнего Ацукими, который и взошел на престол под тронным именем Дайго. Митидзанэ неоднократно пытался уговорить своего покровителя не делать этого, но сумел лишь отсрочить его решение.

Уда принял монашеский постриг в возрасте тридцати одного года. В наставлении, адресованном юному сыну, Уда писал, что "Митидзанэ - великий ученый. Премного искусен он и

в делах государственных. Он исправил многие мои упущения... В день, когда я назначил тебя своим преемником, я держал совет только с вам. Свидетелей при нас не было. С тех пор не прошло и двух лет, и я возымел желание отречься в твою пользу. С глазу на глаз поведал я ему об этом... И тебе этот человек будет верным подданным, и не должно тебе забывать его заслуги" [Кодай сэйдзи, 1979, с. 107-108].

Но все радения Уда о будущем Митидзанэ пропали даром, хотя поэт и успел преподнести новому императору антологию, состоящую из стихов деда, отца и своих собственных. Фудзивара планировали изгнать Митидзанэ. Знаток литературы Миёси Киёюки (841-918), то ли желая обезопасить его, то ли скрытно угрожая, направил Митидзанэ послание, в котором утверждалось, что расположение звезд в следующем году сулит большие несчастья и поэтому для Митидзанэ было бы благоразумно выйти в отставку. И хотя в день присвоения рангов (7-го дня 1-й луны) Митидзанэ получил очередное повышение, уже через восемнадцать дней он отправился управителем на далекий остров Кюсю.

Токихира обвинил Митидзанэ в преступном замысле: сместить нынешнего императора и возвести на престол своего ставленника - принца Токиё. Все-таки небесные явления сослужили на сей раз Митидзанэ плохую службу: несколько недель назад произошло затмение солнца. Токихира же настаивал, что дочь Митидзанэ (мать Токиё) есть не что иное, как луна, затмившая солнце - саму императрицу. В более поздней легенде вероломство Фудзивара обрастает красочными подробностями. Будто бы Токихира закопал в землю орудия гадания вместе с куклой, долженствующей изображать императора, обвинил в этом Митидзанэ, а затем предъявил эти предметы Дайго в качестве несомненного доказательства преступного намерения Митидзанэ сжить императора со свету.

Смещая Митидзанэ, Токихира не забыл и его близких. Дети Митидзанэ (а их у него насчитывалось двадцать три души) и ближайшие ученики изгонялись со своих постов - им надлежало отправиться в ссылку. Казни тогда были не в почете. И хотя борьба за преобладание велась безжалостная, по меркам XX в. с побежденными обходились почти гуманно. В этом смысле "столица мира и спокойствия" до некоторой степени свое название оправдывает.

План свержения Митидзанэ держался в глубокой тайне. Бывший император Уда также не знал о нем. Получив весть об опале любимца, он немедленно велел запрячь волов и отправился к сыну. Но ворота императорского дворца были крепко затворены. Целый день Уда прождал у ворот, но стража не пустила его. Последняя надежда оставила Митидзанэ. Начальника дворцовой стражи Фудзивара Суганэ за непочтительность по отношению к бывшему императору понизили по службе, но уже через три недели он занял прежнюю должность. Митидзанэ же в сопровождении двух малолетних детей отправился на Кюсю, чтобы умереть там через два года. Местным

властям, по владениям которых проезжал Митидзанэ, было строго-настрого запрещено отпускать ему продовольствие и поставлять лошадей.

Взрослые сыновья, как уже говорилось, тоже были высланы из столицы, а жена и дочери остались в Хэйане заложниками. С Уда Митидзанэ не позволили даже попрощаться. И хотя опальный министр впоследствии неоднократно писал бывшему императору, ответа он так и не получил. Вполне вероятно, что письма до адресата не доходили.

В столичном саду Митидзанэ росла слива. Прощаясь с ней, он пропел:

Ветерок подует с востока
И донесет
Благоухание сливы.
Пусть далеко хозяин дома,
Но цветы дождутся весны.

Как и в первом своем отроческом стихотворении, Митидзанэ воспел сливу. Тогда лепестки уже осыпались, но сам поэт был полон радости и надежд. А теперь, прощаясь с любимой столицей, он заклинал цветы благоухать вечно.

До Кюсю лежал путь протяженностью более чем пятьсот километров расстояние по тем временам немалое. Митидзанэ большую часть жизни (за исключением четырех лет, прожитых на Сикоку) провел в Хэйане - единственном городе того времени. Для человека, привыкшего к жизни в столице, Кюсю должен был показаться краем света. Обретя новый дом, который требовал незамедлительного ремонта, Митидзанэ почти не покидал его, предаваясь в нем молитвам Будде. И в завещании своем просил не перевозить тело на родину, как тогда было принято, а похоронить себя на Кюсю.

В своем последнем доме Митидзанэ тяжело болел: страдал от бери-бери, кожных сыпей, мучился животом, и его жена Нобукико, дочь Симада Тадаоми, посылала ему из столицы необходимые лекарства. Сама же она была вынуждена пускать в дом жильцов, а сад - продать. Стихи Митидзанэ, сложенные во время изгнания, полны грусти. Увидев дымок, поднимающийся вдали, он писал:

Когда опускается ночь,
По полям и горам
Стелется дым.
Как горек он
От горьких слез моих

Митидзанэ оставил нам 514 стихотворений, написанных по-китайски и всего 59 - по-японски. Среди китайских поэтов наибольшее влияние на него оказал Бо Цзюйи (772-846), чьи стихи стали известны в Японии еще при его жизни. Поскольку впоследствии, как уже говорилось,

контакты с Китаем сильно пошли на убыль, его произведения оставались в течение длительного времени идеалом как в поэзии, так и в прозе.

Нужно сказать, что наибольшую известность как поэт Митидзанэ стяжал последними своими японскими стихами, присланными им Ки-но Хасэо, младшему коллеге и бывшему своему заместителю по несостоявшемуся посольству в Китай. Эти стихи отразили горестный конец его блистательной карьеры Другие стихи, ввиду желания следовать континентальным образцам, лишены подлинной самостоятельности.

Многочисленные легенды о Митидзанэ с особым тщанием описывают последние годы его жизни. В одной из них отразилась любовь Митидзанэ к цветам сливы, столько раз воспетой им в стихах. Будто бы однажды из сада Митидзанэ в столице ветка сливового дерева перенеслась по воздуху к месту ссылки и укоренилась перед его нынешним жилищем. Передают также, что Митидзанэ письменно изложил истинные обстоятельства своего изгнания и, взошедши на гору, семь дней жарко молился о помиловании. Тут прошение вознеслось на облако, что следовало считать за благосклонное отношение небес к его просьбе. Однако в действительности Митидзанэ прощен не был. Он скончался 25-го дня 2-й луны 903 г. в возрасте 59 лет. Быки, запряженные в повозку с его гробом, по дороге на кладбище остановились, и никакими силами их не могли заставить сдвинуться с места. Там и похоронили Митидзанэ, посадив у могилы саженцы слив, а позже рядом поставили буддийский храм Анракудзи.

Уже в то время у японцев выработался стереотип поведения, который дошел и до сегодняшних дней. Напомним: обряды рождения проводятся согласно предписаниям синто, а ритуал похорон - всегда буддийский. Это связано с общей направленностью каждого из вероучений. Дело в том, что японские мифы, а именно они представляют собой основные священные тексты синтоизма, повествуют, как и всякие мифы, о начале мира. Отсюда и происходит отношение синтоизма к любому процессу: его интересует начало, а не конечные стадии явлений. Синтоистские представления о посмертной судьбе человека неопределенны и расплывчаты. Иное дело - буддизм. Разумеется, нельзя сказать, что он не имеет своей мифологии. Но буддизм приходит в Японию в середине VI в., когда синтоизм уже образовывал основу мировидения. Место было занято. Специфика религиозной жизни японского средневековья состоит в том, что распространение буддизма происходит не столько за счет подавления местных культов, сколько ввиду освоения буддизмом тех областей идеологии и духовной жизни, которые синтоизм еще не успел захватить. Учение о посмертном воздаянии за совершенные при жизни поступки разработано буддизмом детально. На чувственно-материальном уровне оно выражалось, в частности, в представлениях о рае ("Крае Вечной Радости") и аде ("преисподней"). С этим обстоятельством и связан тот факт, что тело Митидзанэ кремировали согласно буддийским

установлениям, а не похоронили в земле, как того требует синтоизм (подробнее об оппозиции "начало - конец" см. [Мещеряков, 1986]).

Жизнь Сугавара Митидзанэ отнюдь не кончается с его смертью. Это утверждение справедливо и по отношению к любому другому человеку, внесшему заметный вклад в историю и культуру. Однако посмертная карьера Митидзанэ уникальна - именно после кончины он поднялся на вершину административной лестницы и был возведен в ранг божества. Но этой чести он удостоился не только благодаря своим личным достоинствам - лишь прихоть Судьбы способна вознести на такие высоты.

После смерти Митидзанэ Токихира приступил к осуществлению достаточно эффективных реформ, ставивших своей целью приостановление распада государственной собственности на землю. Но вдруг неожиданные несчастья стали преследовать род Фудзивара В 908 г. умер Фудзивара Суганэ, а в 909 г.- сам Токихира. В скором времени скончались его внук и старший сын. На страну обрушились землетрясения и другие природные бедствия. А когда в 923 г. смерть настигла наследника Дайго - Ясуакира, было решено, что это месть разгневанного духа Митидзанэ. Дабы умиротворить его, Дайго отдал высочайшее повеление об оправдании Митидзанэ и присвоил ему второй ранг, а все документы, относящиеся к изгнанию, распорядился уничтожить. Но тут молния поразила императорский дворец, и Митидзанэ был присвоен теперь уже первый ранг и дарована должность первого министра. Мало того - в 947 г. в Китано (к северу от Киото) построили синтоистское святилище, в котором поместили труды Митидзанэ. А еще через сорок лет его возвели в ранг божества покровителя наук и каллиграфии. Личность оклеветанного Митидзанэ породила бесчисленные легенды. Дзэнские монахи приписали Митидзанэ поступки уже совсем немыслимые: будто бы Митидзанэ путешествовал в Китай и учился там дзэн-буддизму у сунского монаха, хотя династия Сун была основана через полстолетия после смерти Митидзанэ.

Легенда является таковой для ученых, а для людей не столь образованных Митидзанэ до сих пор остается покровителем наук. Двадцать пятого февраля каждого года отмечается день поминовения Митидзанэ. Как раз в это время заканчивается учебный год. Приближаются экзамены, и толпы детей, подростков и юношей спешат в синтоистские храмы, чтобы покровитель наук Сугавара Митидзанэ помог им держать экзамены. Сам он сдал множество экзаменов. Но главным его экзаменатором стало время.

Ки-но Цураюки:

ПОЭТ ИЛИ СТИХОПЛЕТ?

Под теплым ветром
Лепестки кружатся,
Словно снег.

Но небеса

Не ведают о нем.

"Мирская слава - словно утренний туман",- любили повторять обитатели Хэйана. Ки-но Цураюки5 был одним из них, и его судьба - прижизненная и посмертная - полновесно подтверждает излюбленную метафору. Поэту X в. в 1905 г. присвоили 2-й придворный ранг, хотя скончался он, имея лишь 5-й. Надо полагать, это была последняя милость, оказанная ему двором. А до этого...

До этого Цураюки еще при жизни почитался знаменитейшим поэтом своего времени, и вряд ли кто мог подумать, что слава его когда-нибудь пойдет на убыль. Антологии составлялись согласно придуманному им плану, и говорили даже, что поэзия Цураюки превосходит творения Хитомаро. Но в XI в. оценки его произведений становятся скромнее, а само имя Цураюки исчезает из поэтических антологий. Цураюки продолжали любить, но пик почитания уже остался в прошлом. Другой знаменитый поэт и теоретик поэзии, Фудзивара Тэйка (1162-1241), считал стихи Цураюки лишенными того, что мы довольно неуклюже называем суггестивностью (яп. ёдзё), и призывал обратиться к более ранним шедеврам словесности. Еще позже имя Цураюки прочно забыли классиком стал считаться сам Тэйка. Время от времени появлялись люди, пытавшиеся возродить культ Цураюки, но даже когда двор с тысячелетним опозданием попытался восстановить престиж поэта, критики почти единодушно признавали его посредственным стихотворцем и продолжали превозносить творцов "Манъёсю". Авторитетный исследователь нашего времени Мэдзаки Токуэ также считает, что творчество Цураюки лишено истинно поэтического чувства, ибо слишком многие его произведения были написаны по заказу - самого императора или же высших сановников [Мэдзаки, 1973, с. 7].

Может быть. Нам представляется, однако, что отрицать значимость поэта, забывая о любви к нему современников, было бы по меньшей мере неразумным. (Вряд ли можно объявить аристократов Хэйана начисто лишенными поэтического чувства.) Важнее разобраться в стимулах творчества поэта и критериях его оценки современниками. Цураюки - кто же он: поэт или стихоплет?

Даты рождения мало заботили средневековых японцев, оттого мы зачастую и пребываем в неведении. Среди историков наибольшим доверием пользуются две версии относительно Цураюки: он родился либо около 859 г., либо в начале 70-х годов IX в. Род Ки ведет свое происхождение с достаточно давних времен. "Кодзики" утверждает, что основатель рода Ки-но Цуну был сыном царедворца и военачальника Такэути-но сукунэ, а братья Цуну положили начало влиятельным в древности родам Сога, Хэгури, Косэ и Кацураги. Предки Цураюки снискали себе славу на полях брани - они неоднократно участвовали в экспедициях, посылаемых царями Ямато на Корейский полуостров. Но в делах внутриполитических роль рода была не столь велика.

Может быть, именно поэтому он пережил своих более удачливых соперников, погребенных под сетью интриг и сгоревших в пламени усобиц. Однако еще во времена Фудзивара Каматари (614-669) один из членов рода Ки, удрученный засильем соперников, горько сетовал: "Дерево, вокруг которого обвивается глициния ("Фудзивара" означает "заросли глицинии".- А. М.), засыхает. И теперь род Ки погибнет". Но предсказание это нельзя отнести к разряду пророческих: с конца VII в. и на протяжении VIII столетия главы рода Ки занимали немало важных государственных постов, а для двух государей - Конина (770-781) и Камму (781 - 806) - род Ки даже поставил невест. Ки-но Косами, унаследовав ратные традиции предков, в 788 г. возглавил войска, сражавшиеся против незамиренных племен "восточных варваров", обитавших на северо-востоке Хонсю.

Перенос столицы из Нара в Хэйан сопровождался ослаблением экспансионистских амбиций японского государства. Воевать было не с кем, и для рода Ки поддержание прежнего положения стало затруднительным. Равно как и старинный воинский род Отомо, Ки теряет былое влияние, которое не могли восстановить поэтические ламентации посредственных стихотворцев клана, отдавшихся сочинительству за неимением более прагматических занятий.

Император Уда, уже знакомый читателю, сделал очень много для формирования "хэйанского образа жизни". После смерти Мотоцунэ в хрониках появляется все больше сообщений о развлечениях, которым предавались аристократы. Музицирование, соколиная охота, поэтические турниры, праздники календарного цикла забирали у них немало времени и сил. Сам Уда, приняв монашество, изведал наслаждений светскими искусствами в полной мере, считаясь при этом благочестивым последователем учения Будды. В сознании аристократов обритие головы отнюдь не мешало мирским утехам, а Уда просто освобождало от дел по управлению страной.

Чтобы воссоздать вкусы и пристрастия эпохи, имеет смысл взглянуть хотя бы на одно из увеселений аристократов "изнутри", т. е. прибегнуть к свидетельству современников. С этой целью мы избрали отрывок из сборника новелл XI в.- "Цуцуми тюнагон моногатари" [Цуцуми, 1972]. Описываемый ниже праздник приходился на 5-й день 5-й луны. Крестьяне в начале этого месяца пересаживали с грядок на заливное поле рассаду риса, что сопровождалось обрядами, призванными служить увеличению урожая. Возле синтоистских храмов проводили состязания в силе и ловкости - перетягивание каната, метание камней, бег, борьба сумо. Победа в таком соревновании должна была обеспечить богатый урожай. В празднике аристократов сохранялись некоторые черты народной обрядности (так, истоки состязания по сравнению длины и приглядности корневищ ирисов следует, видимо, искать в фаллическом культе плодородия), но в целом для поведения аристократов свойственно эстетизирование окружавшего их замкнутого и потому душноватого мира.

...Когда Тюнагон6 заглянул в покои государыни, молодые придворные дамы весело рассмеялись и молвили:

- Вот и пожаловал любезный помощник. Он не посмеет нам отказать.

- Что вы задумали? - спросил он.

- Послезавтра - день ириса. К кому вы присоединитесь - к правым или левым?

- Я не различаю ни где право-лево, ни где ирисы. Так что я присоединюсь к тем, кто меня позовет.

- Если вы не знаете даже того, как выглядит ирис, правым в вас пользы нет. Идите тогда к нам,- сказала госпожа Косайсё и перетянула Тюнагона на свою сторону.

Может, сердце Тюнагона тоже склонялось влево, но только он ответствовал:

- Отрадно слышать ваши речи,- и вышел, приятно улыбаясь.

Дамы говорили:

- Обычно он так равнодушен, а сегодня выглядит оживленным.

Правые сказали:

- В таком случае позовем Самми-но Тюдзё. Послали за ним со словами:

- Дела обстоят так-то и так-то. Просим присоединиться к нам.

С готовностью он ответил:

- Нет ничего приятнее. Я сделаю все, что в моих силах.

Левые сказали:

- О, да с таким настроением он бросится за ирисом и в бездонную пучину!

Так соперницы подзадоривали друг друга, а государыня слушала их со вниманием.

Тюнагон, казалось, не был столь уж увлечен предстоящим состязанием, но когда настал означенный день, он принес добытые им корни ириса несравненной красоты. Сначала он зашел в покои Косайсё.

- Сожалею, что вы были настолько легкомысленны и пригласили меня. Я же оказался настолько легкомыслен, что добрался до далекого пруда Асака. Мы не должны проиграть,- сказал он твердо.- И когда только нарвал он таких ирисов - сколько их ни хвали, все мало будет.

Прибыл Тюдзе.

- Где мы соберемся? Давайте начнем, пока не стемнело. Тюнагона еще нет? - проговорил он быстро и вызывающе. Госпожа Сёсё ответила на это:

- Что за чепуха? Вы только шумите, а Тюнагон сидел здесь еще перед закатом и теперь занят приготовлениями.

В комнату заглянул Тюнагон, и облик его был настолько прекрасен будто то был другой человек - дух захватывало.

- Что здесь происходит? Не приставайте ко мне, старику. У меня все тело ломит.

На самом-то деле он выглядел года на двадцать один - двадцать два.

- Начинайте поскорее. Больше ждать не можем,- говорили собравшиеся придворные.

Соперники доставали один за другим корни ириса, и вое они выглядели равно прекрасно, но в цветах левых все же было больше очарования - и все благодаря стараниям Тюнагона.

Казалось, состязание закончится вничью, но в самом конце левые представили корень несравненной красоты. Самми-но Тюдзё посмотрел на него и будто лишился дара речи. Левые были уверены в успехе - и лица их светились удовольствием и радостью.

Состязание окончилось - настало время сочинять стихи. За левых выступал Сатюбэн, а за правых - Сии-но Сёсё. Когда они приступили к чтению, Косайсё и другие зрители выглядели очень взволнованными. "Смотрите, а ведь Сёсё робеет!" - с завидным рвением подбадривал левых Тюнагон.

Сёсё прочел:

Пусть тысячей лет
Отмерен будет государев век,
Пусть будет так же долог,
Как сорванный мною ирис
Длиною в тысячу вершков.

Сатюбэн ответил:

Кто скажет,
Что этот ирис
Такой же, как и все?
Ведь вырос он
В самом пруду Асака!

Не желая отступать, Сёсё прочел:

Кто скажет
Который лучше?
Ведь все они
Росли в пруду
Ёдоно.

Государь между тем прослышал о состязании, его одолело любопытство, и он незаметно вошел. Он пробрался к государыне и произнес:

- Жаль, мне не дали знать, что у вас так интересно. Шутки в сторону, когда сходятся Тюнагон и Самми...

- Если мы сейчас разойдемся, потом нам станет обидно. Настало время и для музыки,- сказал Тюнагон, стараясь убедить Сатюбэна взять лютню.

Тот отнекивался: я, мол, всегда занят - то одним, то другим - совсем играть разучился. Но его так уговаривали - и он не смог отказаться.

Сатюбэн настроил лютню и начал легонько перебирать струны. Тюнагон, должно быть, почувствовал неодолимое искушение, послал за цитрой, и они стали музицировать вместе. Полились неземные звуки. Самми-но Тюдзё взял флейту, Сёсё отмерял ритм, хлопая в ладоши, а Куродо пел "Море в Исэ". Его голос звучал чисто и прекрасно.

Всем внимал государь, но более всего удивлял его Тюнагон - редко приходилось видеть, чтобы он так самозабвенно отдавался музыке, забыв про всегдашнюю сдержанность.

- Мне нагадали, что завтра для меня неблагоприятный день - нельзя будет выходить из дому,- так что я должен вернуться перед наступлением ночи,- сказал государь. На прощание он выбрал самый длинный из ирисов левых.

Когда государь ушел, Тюнагон спел "Розы у ступенек". Юные придворные дамы восхищались пением и готовы были слушать его вечно.

Аристократы любили развлечения, любили они и вино. Одним из средств совмещения винопития с сочинением стихов был обычай "гокусуй". Поэт усаживался на камень, возвышавшийся над поверхностью ручья, а наполненною чарку пускали чуть выше по течению. Поэт должен был сложить стихотворение на предложенную тему за время, пока чарка не успеет миновать его. Если это ему удавалось, он осушал ее.

Правда, источники донесли до нас одну запись о винопитии не в столь романтических целях. В 911 г. Уда устроил состязание для восьмерых своих подданных, в глотках которых вино исчезало "подобно воде, выливаемой в песок". Дело кончилось последствиями, обычными для отравившихся алкоголем. Нужно заметить, однако, что подобные варварские забавы были чересчур грубы для придворных Хэйана: развлечения, не поддававшиеся эстетизации, не имели права на место в их жизни.

Вот в такой атмосфере культивирования поэтических, музыкальных и иных удовольствий и проходило становление характера и привычек Цураюки. Окончив Школу чиновников, он, когда ему исполнилось 23- 24 года, был назначен заведующим императорским архивом и оказался, видимо, фигурой весьма подходящей, прослужив в этой должности многие годы. Блестящее знание китайского языка, на котором велась вся документация, делало его чиновником, вполне пригодным для исполнения предписываемых обязанностей.

И все-таки Цураюки можно назвать "профессиональным" поэтом. Не по источнику дохода, а по мотиву значительной части его творчества. Японский дом того времени не членился на комнаты внутренними перегородками. Вместо них использовались ширмы, которые полагалось украшать живописью и стихами. Стихи писались на заказ. Заказчики, естественно, предпочитали наиболее искусных поэтов. Из восьмисот с небольшим произведений, вошедших в сборник Цураюки, более

пятисот представляют собой надписи на ширмах. Вот песня, сложенная Цураюки при виде ширмы, расписанной цветами:

Не блекнут краски...

С тех пор

Как зацвели цветы,

На свете этом

Всегда весна.

Кокинсю, 1971, No 931

В очерке о Сугавара Митидзанэ мы уже говорили о том, что с конца IX начала X в. в Японии наблюдалось повышенное внимание ко всем формам национальной культуры. В поэзии местные формы чрезвычайно стремительно и безболезненно вытесняют китайские. Ки-но Цураюки прекрасно владел китайским языком, но в 905 г. вместе со своим братом Томонори, с Осикоути Мицунэ и Мибу Тадаминэ он по указанию императора приступил к составлению антологии японских стихов. Как и стихи на ширмах, эта работа Цураюки была заказной. Родственные связи Цураюки и Томонори оказали на подбор стихотворений в антологии самое непосредственное влияние. Около одной пятой части 1111 произведений "Кокинсю" принадлежит кисти поэтов, в жилах которых текла кровь рода Ки.

Со времени "Манъёсю" прошло полтора века. Новую антологию хотели вначале назвать "Продолжение "Манъёсю"", но затем предпочтение было отдано новому заглавию - "Собрание старых и новых японских песен" ("Кокин вака сю", или, сокращенно, "Кокинсю"), Антология на многие столетия стала образцом для бесчисленных подражаний. Двуязычие японской аристократии нашло в этой антологии весьма своеобразное выражение: несмотря на то что вое стихотворения были японскими и Ки-но Цураюки написал предисловие тоже по-японски, послесловие, представляющее собой парафраз вступления, Ки-но Ёсимоти сочинил на китайском языке.

То, что японоязычная поэзия столь длительное время не собиралась в антологию, вовсе не говорит о ее застое. Строго каноничные (как формально, так и содержательно) стихи "Кокинсю" подтверждают обратное: за полтора века японоязычная поэзия претерпела очень существенные изменения. Но японская поэзия считалась занятием легкомысленным, что не позволяло до поры свести разрозненные стихи в санкционированное государством собрание. Но к началу X в. положение изменилось, и первоклассный знаток китайской литературы Ки-но Цураюки снискал себе славу именно как японский поэт. Национальная литература "легализируется", получая официальное признание.

Кстати говоря, в седьмом свитке антологии было помещено стихотворение неизвестного автора:

Государя век

Тысячи, миллионы лет

Длится пусть! Пока

Камешек скалой не стал,

Мохом не оброс седым!

Пер. Я. И. Конрада

В 1870 г. Хаяси Хиромори положил слова на музыку, а в 1908 г. эта песня стала государственным гимном Японии.

"Кокинсю" знаменует собой новое качество японоязычной поэзии: стихотворчество перестает быть занятием сугубо личным. Сама форма сведения лучших стихов воедино - антология - предполагает совершенно иную аудиторию, чей интерес заключается ныне в восприятии стихов не столько как средства интимной коммуникации, сколько как воспевание общезначимых ценностей (в это понятие прочно входит и любовная тематика). Конкретные обстоятельства создания стихотворения отходят на второй план. Читателю, раскрывшему любовный раздел "Кокинсю", уже достаточно знать, что данное стихотворение любовное, и не мучиться вопросом, к кому же оно обращено. Только стихи, без ущерба понимаемые вне прозаического контекста жизненных обстоятельств, могут по-настоящему претендовать на "антологичность". В связи с этим наблюдается определенная тенденция к исчезновению предисловий и примечаний к стихам ("котобагаки", "хасигаки") как элемента, мало способствующего восприятию "чистой" поэзии.

С появлением "Кокинсю" был окончен полуторавековой период господства китайской поэзии в литературной жизни японского двора. Первая антология китайских стихов "Кайфусо" ("Любимые ветры и травы") была составлена еще в 751 г., т. е. раньше "Манъёсю". И хотя 18 из 64 поэтов "Кайфусо" представлены также и в "Манъёсю", сам язык предопределил многие различия между двумя направлениями поэтического творчества.

Один из основных мотивов "Манъёсю" - любовь. В "Кайфусо" лишь два стихотворения посвящены любовной теме. Это соотношение сохраняется и в дальнейшем. Так, из 143 произведений антологии китайских стихов "Бунка сюрэйсю" (818 г., "Собрание шедевров словесности") любовной теме посвящено 11, и большинство из них к тому же написано от имени женщины из китайской столицы Чанъани, тоскующей по своему избраннику.

Основное место в китаеязычных антологиях, а к ним кроме упомянутых можно отнести "Рёунсю" ("Собрание, порожденное облаками", 814 г.) и "Кэйкокусю" ("Собрание ради управления страной", 827 г.), также составленных по высочайшему указу, занимают описания застолий, природы, пересказ китайских преданий. Весьма примечательно, что если с течением времени японские стихи становятся все короче и пятистрочная танка практически вытесняет развернутые формы, то китайские стихи наоборот становятся вое более многословны. Китайским

стихам, таким образом, отводится информационная функция, что позволяет японским полностью сосредоточиться на импрессионистическом восприятии мира.

Недаром поэтому многие подробности жизни такого известного государственного деятеля, как Сугавара Митидзанэ, известны нам исключительно из его китаеязычных стихов. Благодаря этому биография его находит намного более полное освещение, нежели жизни замечательных поэтов, творивших на родном языке. Сам Митидзанэ, кстати говоря, принял в свое время участие в составлении антологии японских стихов, императорское повеление о создании которой было отдано в 894 г. Материалом для сборника под названием "Вновь составленная "Манъёсю"" послужили записи поэтических турниров. Данную антологию можно считать звеном, связывающим (и одновременно разделяющим) китаеязычную и японоязычную поэзию. Дело в том, что Митидзанэ переводил танка на китайский язык и помещал перевод рядом с оригиналом, дабы аристократы, привыкшие к иноязычной поэзии, могли по достоинству оценить звучание стихов на обоих языках. Составитель другого сборника - Оэ Тисато - поступал несколько иначе. К китайским стихам он подбирал созвучные с ними японские.

Стихи "Кокинсю" совсем другие, нежели в "Манъёсю".

Сливовый цвет
Покрылся снегом
Цветов не видно,
Но лишь вдохните аромат
Узнаете о них
Кокинсю, 1971, No 335

Эти стихи Оно Такамура о сливе в снегу не могли быть написаны поэтом прошлого. Ему было недостаточно ощутить аромат цветов - лишь увидев их, он мог сочинить стихотворение.

А поэты "Кокинсю" свободно оперируют звуками и запахами, органично вплетающимися теперь в картину мира:

Олень топчет
Осенние хаги
Его не видно,
Но плач его
Отчетлив.
No 217
Осенний ветер
Что гуляет
В зарослях патринии
Увидеть нельзя,

Но слышен аромат

No 234

Только "реальный" пейзаж мог послужить для поэта времени "Манъёсю" источником вдохновения А для поэта "Кокинсю" зрение уже не служит единственным мерилом достоверности

Критерием при описании отношений между людьми становится достоверность не визуальная, а психологическая. Дама отвечала на послание кавалера, увидевшего ее настолько мимолетно, что он не может решить, явилась ли она ему на самом деле:

Меня ты видел

Или нет

К чему гадать?

Лишь помыслы одни

Волненье будят

No 477

Весь одиннадцатый свиток любовной лирики "Кокинсю" отведен под песни, выражающие отношение к объекту почитания, с которым автор не встречался, а лишь слышал о нем.

В "Манъёсю" главным препятствием для встречи возлюбленных является физическое пространство, разделяющее их. Хэйанскую аристократию расстояние уже не смущает, ибо душа мыслится отделенной от тела.

Нам негде повстречаться

Тела разделены,

Но душа моя

Твоею стала

Тенью

No 619

Лирическая напряженность, возникавшая в "Манъёсю" за счет пространственного удаления, перестает быть столь актуальной. Дистанция психологическая и ее преодоление - вот забота поэтов "столицы мира и спокойствия". Отсюда - мотив неразделенной любви, богато представленной в "Кокинсю".

Пространство, как убедился читатель из предыдущего изложения,- одна из основных, если не самая главная категория поэзии "Манъёсю". В произведениях поэтов "Кокинсю" топонимы стали появляться реже - аристократы почти перестали путешествовать. Из 1111 песен антологии всего 16 составляют раздел "Путешествий" - самый немногочисленный. К чему преодолевать расстояния ради встречи с природой, если ее можно придвинуть к собственному дому? На свет появляются декоративные сады, которые природу имитируют. Человек из Хэйана благодаря стараниям прошлых поколений уже определил свое место в пространстве. Теперь освоению

подлежало время. Обстоятельства места сменяются обстоятельствами временными. В предисловиях к стихам, в отличие от "Манъёсю", намного чаще указывается время, а не место их создания. За истекшие со времени составления "Манъёсю" полтора века функция пространства, организующего эмоциональную жизнь, перешла к категории времени. Без времени не существует поэзия "Кокинсю". Так же как и поэты Нара, аристократы Хэйана продолжали отдавать, хотя и в меньшем объеме, поэтическую дань легенде о Танабата. Но вот что любопытно: если в "Манъёсю" суть предания представлялась в виде преодоления возлюбленными звездами Небесной Реки, то составители "Кокинсю" относят песни о Танабата к "осенним", и Ткачиха ожидает не своего возлюбленного, а наступления осени:

Жду осени
И не дождусь,
Когда падет мостом
Осенний лист
На Небесную Реку.
No 175

Вообще нужно отметить лексическую смену, произошедшую в "Кокинсю": глаголы, обозначающие действия и поступки автора, сменяются глаголом "ждать", ибо человек теперь неподвижно находится в центре мира и движение становится атрибутом не его самого, а окружающего мира. В этом, вероятно, и состоит специфика очарования поэзии "Кокинсю": мир находится в постоянном движении, человек же физически статичен, но его эмоции пребывают в единстве с изменениями в природе, не сопротивляясь, а подчиняясь пульсированию естественных перемен. Человек живет под диктовку природы, по не наоборот. Патетика первопроходцев и освоения природы полностью отсутствует:

О соловей, пропой о том,
Как жаль цветы,
От ветра опадающие.
Лепестков не посмею
Коснуться рукой.
No 106

Сама организация поэтического материала памятника основана на временнЫх понятиях. "Природный цикл" "Кокинсю" подразделяется рубриками на времена года: весна, лето, осень, зима. Каждый подцикл начинается с ожидания и описания первых примет наступающего сезона, ему на смену приходят песни, воспевающие его кульминацию, а затем и прощание с ним. Природа как "место" ("Манъёсю") становится сферой господства временных отношений. И если проявления времени универсальны и затрагивают всех, то не все ли равно, где ты находишься -

понятия "мой сад" и "мой дом" занимают прочное положение в топографии "Кокинсю". Кукушка кукует летом будь то в саду собственного дома или на горе Отоха (No 141, 142).

Песни любви также организованы по хронологическому принципу - от встречи к расставанию.

Поэты "Кокинсю" чрезвычайно чувствительны к бегу времени. Противопоставление, конфликт между вечным и преходящим составляет один из основных источников лирического драматизма. Время "Кокинсю" - не застывшая данность, и в каждом моменте бытия присутствует горечь прошлого и будущего, тоже обычно окрашенного в элегические тона:

До срока расцвели
Цветы татибана...
Апрель...
Вот так же пахли рукава
Любимой...
No 139

Хэйанские аристократы воспринимали этот мир как полностью познанный, и цвет печали был главным в их палитре. В настоящем они видели конец прошлого, а в будущем - конец настоящего. Их любовь к пространству была лишена веры и надежды, что в конечном счете и погубило хэйанскую цивилизацию:

Осенний клен
Листочка не обронит,
Но мне не по себе.
Багрянец гуще
А зима все ближе.
No264

Ах, в этом бренном мире
Итог всегда один...
Едва раскрылись сакуры бутоны
И вот уже цветы
Устлали землю...
No 73

Рассвет разлуки
Близко, близко...
Петух не прокричал: "Пора!"
А слезы
Уж текут...
No 640

Вообще говоря, поэты "Кокинсю" (как женщины, так и мужчины) не умели и не желали сдерживать слез, единогласно признававшихся мерилом глубины чувств. Как тут не вспомнить о Хитомаро, который еще раздваивался между образом сдержанного мужа и пылкого возлюбленного! В разлуке с женой он писал:

Считал себя
Я смелым мужем.
И вот - от слез
Промокли рукава...
No 135

Переживание времени, как, впрочем, и вся эмоциональная жизнь аристократов, чрезвычайно лично. Придворный Хэйана умеет находить свою индивидуальную поэтическую усладу и во всеобщем:

Не для меня
Пришла осенняя пора.
Но вот запел сверчок
И раньше всех
Печально стало мне.
No186

Только коллективные ценности могут иметь статус общезначимых. Прежние коллективные представления - о сакральности императорской власти, например,- если и не исчезают совсем, то находятся уже на периферии поэтического внимания аристократов. И хотя начиная с Дайго (897-930) песни, исполняемые по случаю восхождения на престол нового императора, уже не являются продуктом фольклорного творчества, как то было ранее, а слагаются придворными поэтами, жанр оды представлен в "Кокинсю" в очень ограниченной мере. Аристократов интересовала не прочность бытия, а его зыбкость. Установка на преходящесть становится определяющей в ценностной ориентации элиты японского общества. Отсюда - то значение, которое придавалось стихам в процессе социализации: версификации учили с детства, а человек, не знающий определенного набора поэтических текстов, подвергался остракизму. Стихосложение стало нормой этикета и, несмотря на высокую степень индивидуализации, представляло собой форму коллективного сознания. Так же как и в "Манъёсю", в "Собрании старых и новых песен" есть стихи, сочиненные поэтом вместо кого-либо. Мужчина вполне мог писать любовные послания от имени женщины, в котором возлюбленный установленным этикетным способом упрекается в холодности чувств. Создание подобных стихов требует не личного опыта, а знакомства с каноническими образцами. Мы подозреваем, что аристократы

умели радоваться жизни, но эстетическо-этикетный диктат хэйанского сообщества не позволял ни одному из них выразить свои эмоции менее элегическим образом.

Общеностальгический лад "Кокинсю" не вызывает сомнений. В начале какого-либо явления или процесса аристократы обреченно предвидели его окончание. Несколько позже эсхатологические представления, связываемые с упадком учения Будды, овладевают самыми широкими слоями населения. Художественное осмысление действительности с неизбежностью утрирует ее, пророчески приоткрывая занавес, за которым спит будущее. Эмоциональная эсхатологичность явилась предтечей теорий глобальной эсхатологии, разработанной позднее в трудах историков и буддийских богословов.

Мы не будем подробно останавливаться на эстетизации жизни хэйанскими аристократами - об этом достаточно сказано в работах других исследователей. Приведем лишь два стихотворения, которые мог бы воспринять в качестве своего кредо любой аристократ:

Ах слово это

"Очарован".

Когда б не ты,

Что б делать стала

В печальном этом мире?

No 939

Самое ценимое из чувств - ностальгия является объектом сознательного культивирования. Настоящее обесценивается и приносится ей в жертву:

Расстанемся

Пока желанье не угасло.

Расстанемся

И будет нам о чем

Жалеть и вспоминать.

No 717

Но, несмотря на всю утонченность японской придворной поэзии, она сумела сохранить в себе одну важнейшую особенность, которая парадоксальным образом роднит ее с фольклором. И здесь логика повествования возвращает пас почти на два века назад, а именно в 712 г. Интерес наш вызван предисловием к первому дошедшему до нас летописно-мифологическому своду "Кодзики", составленному Оно Ясумаро. В нем сообщается, что после кровопролитной междоусобицы престол занял Тэмму (673-686). Эта война и послужила непосредственным толчком к составлению "Кодзики". Ясумаро приводит слова государя: "Известно мне, что записи об императорах и о делах бывших, которыми владеют многие дома, расходятся с действительностью и в них накопилось немало лжи. Если ошибки не будут исправлены сейчас, то

истина останется сокрытой навсегда. В истине - основа государства и оплот государя, и поэтому следует привести в порядок записи об императорах и исправить записи о делах бывших, изгоняя ложь и утверждая истину, дабы она известна стала потомкам".

С этой целью сказитель Хиэда Арэ затвердил наизусть бытовавшие в устной и, возможно, отчасти в письменной форме мифы и предания, записанные позднее в трех свитках с его голоса Оно Ясумаро.

Такова история фиксации текста "Кодзики", на процесс создания которого устная традиция наложила столь значительный отпечаток: в обществах с устной традицией передачи сакральной информации сам текст может адекватно функционировать и получает общественно признанный статус священного, лишь будучи передаваем через привычный канал - сказителя. Этим и объясняется столь "непрактичный" способ создания текста "Кодзики", который по своему смыслу есть текст письменный, составленный по заранее определенному плану и допускающий сознательную обработку (редакцию, отбор) информации.

Итак, социальная группа легализует произведение не по прочтении, а лишь выслушав его. Японские официальные хроники велись (и, возможно, читались) на китайском языке, однако приводимые ими царские указы записывались на японском с помощью привлечения иероглифов, употреблявшихся фонетически. Таким образом, наиболее значимые государственные тексты порождались изустно. Только так они получали статус общезначимых.

Придворная поэзия наследует эту традицию, осмысляя ее, однако, как факт эстетический. Авторитетнейший теоретик японской поэзии Фудзивара Тэйка утверждал, что хорошим поэтом можно стать лишь в результате длительной подготовки. Однако, несмотря па то что значительная часть стихов порождалась на поэтических турнирах, тема которых бывала известна заранее, Тэйка категорически предупреждает против использования домашних заготовок, ибо истинная поэзия возможна лишь как экспромт [Идзуцу, 1981, с. 93] - и непременно обнародованный, добавим мы от себя.

И еще одно обстоятельство, сближающее хэйанскую японоязычную поэзию с фольклором,- каноничность танка до известной степени уничтожала личность творца. Не как стилиста - поэзия каждого большого поэта несет на себе печать его вкуса, однако судьба поэта в поэзии решительно отсутствует.

Только при таких условиях могли получить широкое распространение поэтические турниры, состязались в которых не отдельные поэты, а две команды - "левая" и "правая".

Читателю, вероятно, будет небезынтересно узнать, каким образом проходили подобные турниры. Обратимся к отчету об одном из них, состоявшемся в 914 г. при непосредственном участии Цураюки.

После перечисления имен участников в тексте говорится: "Бывший государь Уда был облачен в темно-алую накидку и шаровары, напоминающие цветом желтую хризантему, столь любимую государем Ниммэем. Команда "левых" красовалась в "цветах сакуры" - белые одежды на багряной подкладке, а "правые" выступали в белом на зеленой подкладке цвета ивы..." Команды преподнесли Уда столики, искусно изукрашенные в соответствии с цветовыми и тематическими доминантами своих одежд. Послания, адресованные Уда, были прикреплены к веткам сакуры и ивы. Играла музыка. Стихи, сочиненные участниками, опускались в ящичек сандалового дерева. Высшие придворные наблюдали за поединком, собравшись у входа. Стихи зачитывались на этот раз придворными дамами, появившимися из-за бамбуковой шторы. В соответствии с заданием каждой стороной было сложено по сорок песен, посвященных любви, а также 2-й, 3-й и 4-й луне года. Арбитром выступал сам Уда - он объявлял результат после прочтения каждой пары песен. Победителем была признана команда "левых". После этого для каждой песни определили место на столиках: стихи, посвященные весенней дымке, положили возле макета горы, песни о соловье прикрепили к ветке сливы и т. д. В заключение Уда преподнес участникам состязания парадные одежды.

Кстати говоря, на этом турнире Цураюки сложил знаменитую впоследствии песню:

Сакуры цветы ,

В весеннем ветерке

На землю падают,

Подобно снегу.

Но небо - ни при чем.

Ограниченные в пространстве и социуме хэйанские аристократы жили в поэзии во многом как фольклорный коллектив, стремящийся к воспроизводству жизненно важной информации. И поэтический текст, несмотря на его авторскую атрибуцию, бесконечно воспроизводит сам себя, не выходя за рамки канона. То же самое происходит и в "настоящей" фольклорной среде: любой из его участников способен породить только канонический текст. Разумеется, аристократию можно квалифицировать лишь как псевдофольклорный коллектив, потому что потребности индивидуального творчества должны были найти свое художественное воплощение. Так и произошло - но не в поэзии, а в прозе (см. главу о Мурасаки Сикибу).

Все то время, которое Цураюки занимался составлением "Кокинсю", он продолжал исполнять должность Хранителя архива. Вдобавок к этому в 906 г. он получает незначительную должность в земле Этидзэн, но отправляет свои обязанности в столице. В 907 г. он становится заместителем начальника императорского стола. (Согласно тогдашним обычаям, чиновник мог совмещать несколько должностей.) В 910 г. Цураюки переводят в Ведомство внутренних записей сначала на должность младшего, а затем и старшего секретаря. В эти годы на Цураюки лежала обязанность

по составлению императорских указов. В 917 г., будучи в возрасте уже вполне зрелом, Цураюки получает долгожданный 5-й ранг. В 923 г. он становится Старшим казначеем.

Должности, которые исполнял Цураюки, безусловно, не давали ему доступа к решению важнейших государственных дел, но тем не менее через его руки проходило немало документов первостепенной значимости. Оценивая в целом продвижение Цураюки по служебной лестнице, можно заключить, что для выходца из захудавшего рода карьера складывалась достаточно успешно. Отчасти это объясняется чрезвычайно широким кругом знакомств Цураюки, который составился благодаря признанию современниками его поэтического дара. Он был вхож в дома высших аристократов. Часто бывал он и у Фудзивара Канэсукэ (877-933), влиятельного сановника, объединявшего вокруг себя известных литераторов.

В 930 г. Цураюки получил место управителя в далекой земле Тоса, что на острове Сикоку. Для человека вполне преклонных лет, никогда надолго не покидавшего столицу, подобное назначение было сопряжено со многими неудобствами. Японцы не отличались особой искусностью в мореплавании. Нам неизвестно, сколько времени плыл Цураюки до Тоса, но обратную дорогу весельное судно преодолело за пятьдесят дней. Непогода, страх перед нападением пиратов, которых было в те времена великое множество, делали путешествие чрезвычайно неспокойным.

Нам ничего не известно о том, как провел Цураюки пять лет своей службы на Сикоку. Но в одном можно не сомневаться - душевная работа совершалась постоянно. Ее плодом явился "Дневник путешествия из Тоса" ("Тоса никки"; перевод и литературоведческий разбор см. [Горегляд, 1983]). Дневник написан от лица женщины - ведь Цураюки имел мужество избрать для написания своего произведения родной язык, а сочинительство прозаического текста для сильного пола считалось возможным исключительно на китайском. Цураюки сломал традицию, открыв путь к "легализации" японоязычной прозы. Многие исследователи видят в скупых строках "Дневника" наибольший вклад, который внес Цураюки в развитие литературы. Для понимания личности Цураюки важно и другое соображение, жизнь на Сикоку, видно, пошла ему впрок, если он стал у истоков новой литературной эпохи.

Нам хотелось бы, однако, несколько сместить привычные акценты в оценке творческого наследия Цураюки. Создав "Тоса никки", он открыл новый для Японии жанр лирического дневника - ярчайшего проявления литературного гения японского народа. Переход же к эпохе японоязычного творчества Цураюки обозначил, безусловно, раньше, уже в предисловии к "Кокинсю", где он свободно оперирует вполне абстрактными проблемами поэтики на родном языке, что до него было делом немыслимым. Цураюки доказал, что японский язык вполне годен не только для повествования и импрессионистического самовыражения духа, но и для обсуждения вопросов, связанных с потребностью в точном анализе.

За время отсутствия Цураюки в Тоса смерть не пощадила многих близких ему людей. Умер император Дайго, скончался и бывший государь Уда. У Канэсукэ умерла мать. Сам он пережил ее ненадолго. Цураюки же отличался отменным здоровьем, хотя, конечно, не мог не отдать дань обычному для обитателей Хэйана мировосприятию.

Пока хризантемы так прекрасны,

Украшу волосы цветами.

Не знаю, кто умрет скорее:

Увянут ли цветы,

Иль я уйду

Кокинсю, No 276

Долгожительство неизбежно сопровождается потерями близких. Посещая усадьбу покойного Канэсукэ, Цураюки остановился у сосны, возле которой они еще не так давно слагали стихи, наслаждались звуками кото, пили вино:

И сосны, и тростник

"Прощай, прощай",- мне говорят.

А с неба слезы моросят,

В душе моей

Дожди идут

сложил Цураюки. Вспомним и песню, сочиненную им за несколько лет до того при сходных печальных обстоятельствах:

По-прежнему

Нежны цветы,

Чудесен аромат.

Хозяина уж нет.

Но я его по-прежнему люблю.

Кокинсю, No 851

Домашние Канэсукэ любили Цураюки. Старший сын царедворца сравнивал визиты поэта с приходом весны Цураюки же отвечал, что сердце его навсегда опечалено и любоваться весенним цветением он не в силах.

По возвращении из Тоса Цураюки некоторое время не служил, но потом был назначен управителем дворца Судзаку. После своего отречения Уда какое-то время жил там, а потом дворец стали использовать для проведения поэтических турниров, скачек, соревнований по борьбе сумо. Доход с должности был явно недостаточен, чтобы содержать семью. К счастью, в 940 г. Цураюки становится Начальником управления чужеземцев и буддийских монахов, а еще через пять лет он был назначен Распорядителем дворцовых построек В этой должности Цураюки

прослужил до конца жизни. За два года перед своим последним назначением Цураюки после двадцатишестилетнего перерыва получил повышение в ранге. За долгие годы служения ему удалось достичь высшей степени 5-го ранга и признания лучшего поэта страны, заставив двор вспомнить о былой славе своего рода.

Сам Цураюки считал себя, по всей вероятности, замечательным поэтом. В этом нас убеждает антология "Вновь собранных японских песен" ("Синсэн вака"), составленная им после возвращения из Тоса. Из 360 дошедших до настоящего времени песен подавляющее большинство было взято из "Кокинсю", причем своих собственных произведений Цураюки выбрал очень много. Взгляд Цураюки был уже обращен в прошлое. Стихи "Кокинсю" казались ему недостижимой поэтической вершиной. Согласно предисловию к "Синсэн вака", песни "Манъёсю" представлялись ему чересчур "незатейливыми", период, предшествующий "Кокинсю", он расценивал как страдающий "избытком мастерства", а вот в стихах "Кокинсю" "цветы вызревают в плоды".

Последний труд жизни Цураюки оказался, однако, бесплодным. Повеление составить антологию он получил от Дайго еще перед отплытием в Тоса. Но после кончины Дайго судьба сборника перестала интересовать нового императора - Судзаку (930-946), - и законченная антология не была обнародована.

Заканчивая повествование о жизни Цураюки, мы попытаемся ответить на вопрос о поэтических достоинствах его творчества (заслуги в области прозы сомнений не вызывают).

Когда человек нынешнего времени читает давние стихи, современность вступает в диалог с эпохами прошедшими. Если Цураюки современниками был признан блистательным поэтом, а потомки упорно утверждают, что ему не хватало спонтанности вдохновения, то остается только недвусмысленно признать: в X в. любители поэзии понимали в поэзии намного меньше, нежели нынешние критики. Вряд ли это так. Обвинять поэта в том, что он родился в X, а не в XX в.- занятие несерьезное. Важнее понять, по какой причине меняются оценки.

Для современного поэта писать по приказу другого человека считается оскорбительным. И чем высокопоставленное заказчик, тем острее реакция отторжения. Тем не менее никому не приходит в голову обвинять природу в том, что она диктует стихотворцу темы для его произведений. Приятие Цураюки императорских указов можно объяснить отношением к самодержцу как к данности, не подлежащей обсуждению. Поэт живет во времени, а время живет в нем. Сверхзадача читателя - это время понять и простить поэта за преходящесть времени. Дабы не ощущать себя в океане вечности бессмысленной песчинкой, требуется настоящий диалог, когда оба собеседника - поэт и читатель - обладают равными правами на голос. Монолог же, к которому так пристрастились критики,- бесперспективен, ибо он мало способен преодолевать пространство, а уж тем более время.

Да, поэтический словарь хэйанской эпохи был небогат - около двух тысяч слов, велика клишированность тем и образов. Но и этих слов оказалось достаточно для необычайно тонко воспринимающих жизнь поэтов. Слова Цураюки и его современников - "любовь", "разлука", "весна" - принадлежат к словарю общечеловеческому, что дает нам возможность и по прошествии тысячелетия с наслаждением внимать голосам минувшего.

Мурасаки-сикибу:

НЕНАПРАСНЫЙ ДАР

Средь ночи вдруг

Луна показалась

Но минул миг

И нет ее,

Сокрылась а облаках..

Автор знаменитой "Повести о Гэндзи" ("Гэндзи моногатари") Мурасаки-сикибу жила в интересное время, хотя на поверхности потока истории Японии того времени и не происходило видимых перемен. Обеспеченный быт хэйанских аристократов, спокойных за будущее своего сословия, дал им возможность поразмыслить о себе. И, должно признать, этой возможностью они воспользовались превосходно, оставив в назидание потомкам немало образцов замечательной прозы, опередившей на несколько веков психологическую прозу Запада и оказавшей немалое влияние на литературную культуру всего XX века.

Самым тонким писателем Хэйана была, безусловно, Мурасаки. Попробуем приглядеться к ее жизни и окружению. Быть может, нам станет немного понятнее, как в XI в. могло появиться произведение, которое без всяких скидок на давность написания продолжает волновать нас и сегодня. Конечно же, мы будем помнить и предостережение А Ахматовой:

Когда б вы знали, из какого сора

Растут стихи, не ведая стыда,

Как желтый одуванчик у забора,

Как лопухи и лебеда.

О величайшей писательнице японского средневековья нам известно не так уж много. И хотя установлено, что она родилась в 70-х годах X века, настоящее имя ее остается скрытым за прочными вратами времени. Мурасаки-сикибу - не более чем прозвище. "Сикибу" в буквальном переводе означает "департамент церемоний" - учреждение, в котором служил когда-то отец писательницы Фудзивара Тамэтоки. "Мурасаки" - одна из героинь "Гэндзи моногатари", в честь которой автора и нарекли этим именем. Недостаток данных о жизни Мурасаки-сикибу до некоторой степени восполняется возможностью проникновения в "биографию души" писательницы - ее стихи, "Повесть" и "Дневник", охватывающий два года жизни.

Природа наделила Мурасаки живым умом. Однако "серьезное" образование, включавшее в себя прежде всего изучение китайского письменного языка, предназначалось исключительно мужчинам (иероглифы в то время так и называли - "отоко модзи" - "знаки мужчин"). Девушки же должны были владеть "всего лишь" слоговой азбукой, уметь музицировать, танцевать и слагать стихи. Знание иероглифики считалось "неженственным". Поэтому отец учил китайскому сына Нобунори, ставшего впоследствии довольно известным сочинителем японских стихов. Мурасаки тоже прислушивалась к поучениям отца, усваивая "китайскую грамоту" намного скорее брата. Отец, удивленный ее способностями, жалел, что она не родилась мальчиком и не сможет в полной мере проявить свою начитанность в событиях китайской истории, о которых шла речь на занятиях,- ведь женщинам, овладевшим иероглификой, приходилось скрывать свое знание из боязни обидных насмешек.

Тем не менее для приобщения молодых людей к достижениям культуры обучение иероглифике было совершенно необходимо, и аристократки, наиболее склонные к творчеству, знанием иероглифов не пренебрегали. Сама Мурасаки презрительно отзывалась в "Дневнике" о каллиграфических способностях другой блистательной писательницы Хэйана - Сэй-сёнагон: "С умным видом марает она бумагу иероглифами, но если вглядеться повнимательнее, то ее писанина очень далека от совершенства" [Мурасаки, 1971, с. 138]. Оставляя в стороне вопрос об обоснованности критики, отметим, что предмет для обсуждения (и осуждения) уже существовал.

Выше мы достаточно много говорили о стихотворчестве. И неудивительно: поэзия, повторим еще раз, была необходимой составляющей стиля жизни аристократов. И, конечно же, Мурасаки отнюдь не являлась исключением в этом отношении. Она оставила потомкам сборник, состоящий из 126 стихотворений (танка). Казалось бы, авторский сборник - не антология многих поэтов, и по нему можно составить представление хотя бы о некоторых подробностях жизни автора, даже если принять во внимание "неинформативную" сущность лирики танка. Как мы помним, предисловия и примечания к стихам ("котобагаки", "хасигаки") позволяют уяснить немало биографических деталей. Однако в поэтическом творчестве Мурасаки предисловие теряет конкретность - из описания факта жизни оно становится литературным приемом.

Открывает сборник девичье стихотворение Мурасаки, в предисловии к которому говорится о долгожданной встрече с подругой. Поэт "Манъёсю" обязательно назвал бы имя своего друга. Для Мурасаки же это не главное ситуация для нее важнее конкретных участников. Так достигается большая степень обобщения: из сугубо личной и единичной ситуация сразу превращается в типическую, не отягощенную индивидуально-неповторимыми чертами. Это не "встреча с кем-то", а просто "встреча". Автор вступает во взаимодействие с "лирическим партнером". Такой же прием может использоваться и в прозе этого времени: главные герои "Дневника Идзуми-сикибу" лишены имен - они обозначены как "она" и "принц".

Следующее стихотворение сборника Мурасаки посвящено расставанию с "ней", которая отбывает "далеко". Автор не только по-прежнему предпочитает не называть имени подруги, но и отказывается указать место, куда она отправляется. Разлука сопоставляется с неизбежностью наступления зимы:

Сверчок притаился
В изгороди живой.
Так жалобно поет,
С осенними днями
Обреченно прощаясь.

Подобная метафоризация судьбы, постоянный перевод чувства на универсальный язык природы составляют важную особенность хэйанской поэтики, достигающей общезначимости за счет введения в произведение природы как мерила эмоции. Поэтому, когда стихотворение вообще лишено предисловия, исследователю бывает трудно соотнести его с перипетиями жизни автора, но зато читатель легко соотносит его с собственным: "я".

Заметим кстати, что в отличие от подавляющего большинства поэтических произведений аристократок, посвященных любовным встречам и расставаниям, Мурасаки в данном случае волнуют чисто дружеские чувства, так что никакой необходимости скрывать имя и местопребывание своего лирического партнера не было.

Относительно подруги Мурасаки с большой долей вероятности можно предположить, что она была дочерью чиновника, назначенного управлять далекой провинцией. Отец Мурасаки тоже принадлежал к той социальной прослойке, которая поставляла кадры для достаточно доходных, но не слишком почетных должностей управителей провинций. Несколько позже, в 996 г., Тамэтоки отправился в Этидзэн (совр. преф. Фукуи), но в момент непродолжительного свидания девушек он должности не имел.

В 986 г., когда постригся в монахи император Кадзан, Тамэтоки потерял место в Департаменте церемоний. Отставку получил и его старший брат. Так что в течение десяти лет отец Мурасаки бывал во дворце уже не так часто, хотя, разумеется, по праву знатока китайской литературы он участвовал в поэтических турнирах. Тем не менее в доме Тамэтоки стало менее людно. Мурасаки, лишенной к тому же ласки и общества рано оставивших этот мир матери и сестры, жизнь, возможно, предоставляла не так уже много радостей и развлечений, но природная наблюдательность ее, как покажет будущее, от уединения отнюдь не пострадала.

Итак, в 996 г. Тамэтоки вновь получил должность. Поначалу он был назначен в землю Авадзи (совр. Осака). Провинция эта относилась к разряду "малых". Служба там не сулила ни особого почета, ни доходов, и поэтому Тамэтоки обратился к императрице с прошением, в котором

досадовал на то, что, несмотря на бескорыстие и усердные занятия науками, его знания не оценены по достоинству.

В то время делами в стране заправлял всемогущий Фудзивара Митинага (966-1017). Ни до, ни после него никому из представителей его рода не удавалось добиться такой полноты власти. Его упоение собственным могуществом слышно даже в танка, как мы знаем, весьма мало приспособленных для выражения подобных эмоций:

Полная луна
Не ведает изъяна.
Подумаю о ней
Весь этот мир
У ног моих.

Эта песня была сложена в 1017 г., когда дочь Митинага - Такэко - стала женой императора Гоитидзё.

Едва ли кто-нибудь имеет основания считаться повелителем мира, но то, что Митинага действительно являлся первой фигурой в японском государстве, вряд ли есть смысл отрицать. И в самом деле: помимо того что он сам достиг поста Главного министра, три его дочери стали императрицами. Так что совсем не случайно, что Тамэтоки обращался именно к дочери Главного министра содержание его прошения стало немедленно известно Митинага, и он распорядился о переводе Тамэтоки в Этидзэн - провинцию, предназначавшуюся ранее молочному брату Митинага. В то время Митинага уже достиг положения, позволявшего ему контролировать назначение провинциальных чиновников. Семнадцатилетний император Итидзё (986-1011) увлекался политическими теориями конфуцианства, согласно которым знатокам классических текстов предназначалась немалая роль в управлении государством. Вполне возможно, что Митинага, желая упрочить расположение юного императора, решил даровать Тамэтоки должность, более соответствующую его китайским штудиям [Симидзу, 1973, с. 41]. А Итидзё получил возможность уподоблять себя мудрым правителям китайской древности.

Мурасаки не могла не испытывать благодарность по отношению к Митинага, с которым судьба еще успеет свести ее поближе. Дальнее путешествие Мурасаки, получившей домашнее воспитание, неизбежные встречи с людьми разных сословий, новые пейзажи, несомненно, произвели на наблюдательную девушку глубокое впечатление, нашедшее отражение в ее стихах. Однако ничто уже не могло изменить самоуглубленную натуру Мурасаки. Много позже она уподобляла свою замкнутость "погребенному стволу дерева, которое заносят все новые пласты земли" [Мурасаки, 1971, с. 231].

Итак, Мурасаки оставила столицу, покинув и человека, которому было суждено стать ее мужем. Сэй-сёнагон, оцененная Мурасаки с таким пренебрежением, оставила нам впечатляющее

описание Фудзивара Нобутака, относящееся ко времени, когда он еще вряд ли знал о существовании Мурасаки.

В те времена среди аристократов было распространено паломничество на священную гору Митакэ. И даже люди знатнейшие при совершении паломничества предпочитали надевать старую и потрепанную одежду. И только Нобутака, в обход общепринятых норм, придерживался иного мнения: "Глупый обычай! Почему бы не нарядиться достойным образом, отправляясь в святые места? Да разве божество, обитающее на горе Митакэ, повелело: "Являйтесь ко мне в скверных обносках?"" И когда Нобутака отправился в паломничество, "он поражал глаза великолепным нарядом... Как изумлялись встречные пилигримы! Ведь со времен древности никто не видел на горной тропе людей в столь пышном облачении!" [Сэй-сёнагон, 1975, с. 156].

Легко представить себе, что такой экстравагантный мужчина мог произвести впечатление. Его натура, проявлявшая себя, в частности, в эпатаже публики, представляла собой резкий контраст с интровертным характером Мурасаки, но, похоже, они вполне удачно дополняли друг друга.

Хэйанские аристократы, с нашей точки зрения, понимали брак весьма своеобразно. У одного мужчины могло быть несколько жен. Но это совсем не походило на ближневосточный гарем - каждая из жен жила в своем доме, а муж - в своем. Он посещал их только ночами. Аристократы шутили, что, как бы хороша ни была жена, одной явно недостаточно, ну а если плоха - тогда и двух хватит.

У Нобутака ко времени знакомства с Мурасаки было уже три жены, что, однако, совсем не мешало ему вести оживленную переписку с Мурасаки, когда она находилась в Этидзэн. Как мы уже поняли, Нобутака не был чужд театральных эффектов. Мурасаки на послания Нобутака в традициях своего времени отвечала упреками в неискренности и ветрености. Наверное, ему предназначалась эта песня, в которой используется обычное для тех времен уподобление неверного мужчины кукушке:

Во всех селеньях
Кукушка побывала, но..
Насколько хватит
Сил сердечных,
Я буду ждать ее.

В ответ Нобутака посылал ей стихи, испещренные каплями киновари, долженствующими изображать кровавые слезы, вызванные разлукой. Со времен "Кокинсю" "кровавые слезы" прочно вошли в лексикон японских поэтов, но Нобутака, пожалуй, был первым, кто отважился изобразить их столь предметно.

Ухаживания Нобутака увенчались успехом, и в середине четырехгодичного срока, отведенного отцу Мурасаки на службу в Этидзэн, она отправилась в столицу, чтобы стать женой Нобутака.

Подобное путешествие, предпринятое в одиночку, свидетельствует о сильном и целеустремленном характере Мурасаки. Ведь в ту эпоху женщина, по существу, проводила время, не выходя за пределы дома. И если "мужчина обладал подвижностью шмеля, то женщина была подобна домашнему растению" [Брауэр и Майнер, 1962, с. 431; Боронина, 1981, с. 18]. Обряд бракосочетания состоялся в конце 998 г., когда Мурасаки было около 25 лет. Нобутака был старше ее лет на двадцать. По меркам того времени брак Мурасаки следует признать весьма поздним.

Процедура заключения брака происходила обычно следующим образом. После многократного обмена письмами наступало время первого свидания, которое происходило достаточно своеобразно: мужчина и женщина беседовали, разделенные занавеской, отгораживающей внутренние покои женщины. Так что ни о какой любви с "первого взгляда" не могло быть и речи. Зато влюбиться можно было с "первого слова" - лишь услышав голос. И бывало, что мужчина, впервые увидев свою любовь при дневном свете, с некоторым удивлением обнаруживал, что она и вправду хороша собой.

После того как участники свидания удостоверялись в обоюдной приязни, мужчина проводил ночь в доме своей избранницы и рано утром возвращался домой. И если ожидания не бывали обмануты, то он приходил во второй и в третий раз. В третью ночь для супругов готовили рисовые лепешки - моти. Тогда же или несколькими днями позднее в доме невесты устраивалась трапеза, во время которой родители впервые видели жениха. После этого брак считался заключенным и муж получал право не возвращаться к себе затемно, а за его гардеробом следили теперь в доме жены. Когда отношения между супругами упрочивались, муж мог переселиться к жене.

Среди хэйанских аристократов ветреных мужчин было немало, и многие из них покидали жену, не прожив с ней и месяца. Во время редких визитов такого незадачливого жениха родители жены спали, держа в руках его обувь, пытаясь с помощью этого нехитрого магического средства удержать мужа. Далеко не всегда это приводило к успеху, ибо упоение нюансами все новых любовных переживаний служило одной из основных ценностей жизни аристократов.

Сами носители аристократической культуры прекрасно осознавали свою утонченность. Обратимся к Гэндзи, несомненно самому яркому образцу, созданному литературой Хэйана: "Люди дней минувших были, вне сомнения, мудрее нас. Что же до чувств, нынешнее поколение наверняка далеко превосходит их" [Мурасаки, 1972, Хацунэ]7.

Весь строй жизни хэйанской аристократии, избавленной, по выражению Р. Блиса, "от работы, налогов и войн" ["Цуцуми", 1963, с. VI], способствовал культивированию гуманитарных интересов и воспитывал такое отношение к жизни, которое человеку современному может показаться чересчур изнеженным. Это высказывание имеет силу не только по отношению к

женщинам - мужская пластика, превозносилась выше всего, когда она копировала женскую. Вызывает восхищение игра мужчины на лютне - бива - грация его движений превосходила изящество женщины [Цуцуми, 1972, No 1], что совершенно недопустимо в "мужественных" культурах (скажем, в более поздней по времени культуре воинов - самураев). Не осталось в стороне от процесса феминизации и само государство. Достаточно сказать, что перестали вестись исторические хроники, а вместо них теми же высочайшими указами предписывалось составление поэтических антологий. Крупной заслугой считалось изобретение нового типа колчана и шляпы. В хэйанском обществе господствовали неагрессивные формы культуры. Назначение в военное ведомство почиталось чуть ли не за позор, а оружие вместо средства убийства стало употребляться в различного рода соревнованиях. Двух основных мужских персонажей "Повести" Мурасаки тоже назвала вполне в духе своего утонченного времени - Ниоу и Каору - "Благоухающий" и "Ароматный".

Судя по всему, Мурасаки в браке была вполне счастлива. У нее родилась дочь. Однако супружеская жизнь продолжалась недолго. В 1000 г. на Кюсю распространилась тяжелая болезнь, которая вскоре докатилась и до столицы. В императорском дворце читались оберегающие от болезней буддийские сутры, проводились синтоистские церемонии очищения от скверны. Но напрасно эпидемия только набирала силу. На городских улицах люди встречались редко, а на обочинах дорог лежали трупы. В 4-й луне 1001 г. смерть настигла и Нобутака. Со времени свадьбы не прошло и трех лет. Мурасаки осталась вдовой:

В вечерней дымке
Скрылся остров.
Но птенец все ищет
След любимый
Не может отыскать.

Эти стихи также помещены в сборнике Мурасаки и, следовательно, в какой-то мере отражают ее печальные настроения, хотя неизвестно достоверно, принадлежат ли они ее кисти.

Здесь, пожалуй, самое время заметить, что даже индивидуальные сборники японских поэтов связаны с их биографиями гораздо меньше, нежели стихи их европейских собратьев. И если знание биографии европейского поэта весьма часто помогает в осмыслении его творчества (равно как и поэзия, с существенными ограничениями, конечно, может служить материалом для биографической реконструкции), то песни стихотворцев японских, работающих в жанре вака, повисают в воздухе, не нуждаясь в поддержке жизненных реальностей, поскольку они не отображают непосредственно события, но описывают, причем зачастую метафорически, лишь состояние души поэта. Поэтому-то и попытки построения биографии, основанные прежде всего на стихах, выглядят не слишком убедительно (см., например, [Симидзу, 1983]).

Служанки Мурасаки объяснили недолговременность ее супружеской жизни отступлением от принятых норм поведения. Увидев как-то раз, что она читает китайскую книгу, они не могли удержаться от комментариев: "И вот всегда вы так. Оттого и счастье у вас такое короткое. И зачем женщине по-китайски читать? В старину женщинам сутры (написанные по-китайски.- А. М.) читать не позволяли". Мурасаки же отвечала, что еще не видела человека, который благодаря соблюдению каких бы то ни было запретов прожил долго. Но в глубине души отметила: слова женщин не лишены смысла [Мурасаки, 1971, с. 240]. Тем не менее Мурасаки по просьбе императрицы скрытно читала вместе с ней стихи Бо Цзюйи. Когда же император и Митинага прознали про это, Митинага подарил ей образец своей каллиграфии. Мурасаки замечает, что если бы это стало известно ее недоброжелательницам, она снова стала бы предметом злых пересудов [Мурасаки, 1971, с. 245]. Таким образом, увлечение Мурасаки китайской образованностью встречало понимание среди мужчин, чего никак нельзя сказать о большинстве дам, и она по-прежнему делала вид, что не в состоянии написать даже простейший иероглиф - "единицу", а при виде надписи на ширме ей приходилось строить мину полнейшего непонимания.

В год смерти Нобутака отец Мурасаки вернулся в столицу. Он не мог похвастаться особенной родовитостью, но авторитет знатока древностей давал ему возможность бывать в доме любого сановника. О значении, придаваемом хэйанскими аристократами знанию китайской классики, говорит хотя бы тот факт, что во время церемонии купания младенцев мужского пола читали "Исторические записки" Сыма Цяня, а не какой-нибудь иной текст [Мурасаки, 1971, с. 168]. И однажды, когда Тамэтоки очутился в доме Митинага, он попросил благодетеля помочь своей овдовевшей дочери. Так Мурасаки вошла во дворец и в дом Митинага в качестве "фрейлины" его дочери - императрицы Акико.

Что и говорить, полная событий жизнь придворных дам не шла ни в какое сравнение с уединенным существованием женщин, не принадлежавших к "большому свету". Сэй-сёнагон с чувством собственной правоты отмечала: "Какими ничтожными кажутся мне те женщины, которые, не мечтая о лучшем будущем, ревниво блюдут свое будничное семейное счастье! Я хотела бы, чтоб каждая девушка до замужества побывала во дворце и познакомилась с жизнью большого света!" [Сэй-сёнагон, 1975, с. 43].

Во дворце музицировали, писали и читали стихи, устраивали всевозможные конкурсы и праздники, любовались луной и цветами. Дух соперничества в области искусств сильно разнообразил жизнь аристократов, но рыцарские турниры не были знакомы хэйанскому двору.

На первый взгляд может показаться, что придворные аристократы вели чрезвычайно вольный образ жизни. Но это обманчивое впечатление. Должно отметить повышенное внимание и к форме вообще и форме социального выражения своих эмоций в частности. В обстановке, когда все

аристократы предавались литературным занятиям, при почти обязательном совпадении в одном лице читателя и писателя, каждый аристократ был обеспокоен тем, как он будет выглядеть в сочинениях других авторов. (Отметим, что произведения аристократов не выходили за пределы придворного круга. А если паче чаяния и происходила "утечка", то такое произведение автоматически теряло все свое очарование: "Я переписала в свою тетрадь стихотворение, которое показалось мне прекрасным, и вдруг, к несчастью, слышу, что его напевает простой слуга... Какое огорчение!" [Сэй-сёнагон, 1975, с. 318].)

Церемониальность поведения, свойственная средневековому человеку вообще, вне зависимости от места его проживания, буквально пронизывала весь строй жизни хэйанской аристократии. Каждое слово и поступок переставали быть ценными сами по себе. Предполагается, что в любой момент на тебя направлены сотни глаз: каждая реплика, не говоря уже, скажем, о любовном увлечении, является предметом придворных пересудов, без чего жизнь аристократии просто немыслима.

Мурасаки рассказывает, как, удрученный своей опалой, ссылкой и дурной погодой, Гэндзи хотел было покинуть место своего изгнания и сокрыться в горах, но мысль о том, что его малодушие непременно станет достоянием потомков, удерживает его [Мурасаки, 1972, Акаси]. С одной стороны, эта жизнь, начисто лишенная приватности, угнетала их, а с другой - вне глаз и суждений своего круга, в редкие минуты, когда они были предоставлены сами себе, аристократы чувствовали себя довольно неуютно.

Экипаж знатных дам был красиво украшен. "Я надеялась, что кто-нибудь увидит нас на обратном пути, но нам изредка встречались только нищие монахи и простолюдины, о которых и говорить-то не стоит. Обидно, право! ...когда удаляешься в храм или гостишь в новых, непривычных местах, поездка теряет всякий интерес, если сопровождают тебя только слуги. Непременно надо пригласить с собой несколько спутниц своего круга, чтобы можно было поговорить по душам обо всем, что тебя радует или тревожит" [Сэй-сёнагон, 1975, с. 162].

"Публичный" и "этикетный" образ жизни аристократов был одним из знаков социальной выделенности, он сковывал их во всем, и прежде всего во взаимоотношениях с другими членами их маленького сообщества, но иное поведение было бы для них просто немыслимым и невыносимым. Аристократами постоянно движет стремление выглядеть так, как предписывают нормы этикета, а невольное нарушение этих норм тут же становится предметом пересудов, чего нарушители опасаются больше всего. Так, нельзя читать стихи, не соответствующие времени года, и То-но тюдзё, нарушивший этот запрет, умоляет Сэй-сёнагон: "Не говорите никому. Я стану мишенью для насмешек" [Сэй-сёнагон, 1975, с. 205 -206]. Сестра не может написать сестре первой, потому что та выше ее рангом [Мурасаки, 1972, Кагэроу]. Перед собственным сыном

мать одевается так, как если бы они были совершенно незнакомы [Мурасаки, 1972, Отомэ], и т. д.

Подчеркивание формы и формальностей у аристократов резко контрастирует с "содержательно" ориентированной буддийской субкультурой. Рассматривая культуру Хэйана, Джозеф К. Ямагива и Эдвин О. Рейшауер писали: "Упор был скорее сделан на форме, вкусе и чувствительности, нежели на этически оправданном поведении. Общество состояло главным образом из замкнутых на себе мужчин и женщин, которые постоянно анализировали свои поступки, но не мотивации и средства, к которым они прибегали" [Рейшауер и Ямагива, 1951, с. 156].

Итак, на поведение аристократов накладывалось весьма много ограничений. Все дни делились на "благоприятные" и "несчастливые". Основываясь на дне и годе рождения того или иного человека, а также учитывая недавние "знамения" (происшествия, сны), прорицатели, обученные в духе китайской системы предугадывания судьбы, определяли модус поведения индивида. Ими изготавливались персональные календари, в которых для определенных дней предписывалось "воздержание" В окнах опускались шторы, ворота дома запирались. На них вешали табличку с иероглифами "воздержание", чтобы посетители не вздумали побеспокоить хозяев и никакое стороннее дурное влияние не могло найти дороги в дом. В случае "строгого воздержания" не читались и доставляемые письма. Запрещено было и повышать голос. Когда объявлялось "воздержание" у самого императора, люди, испытывавшие крайнюю необходимость в свидании с ним, проникали во дворец накануне вечером, чтобы иметь возможность аудиенции на следующее утро. Таких дней насчитывалось от двадцати до семидесяти в год.

В "Повести о Гэндзи" рассказывается, как принц Ниоу, навещая свою возлюбленную, был весьма обескуражен тем, что она вымыла свои волосы в столь неподходящий момент. Прислужница на его недоуменный вопрос отвечала: "Мы обычно делаем это, когда Вашего Высочества нет здесь, но по разным причинам это нельзя было сделать ни в один из последних дней, и нет благоприятных дней до конца месяца, а следующие два месяца запретные. Так что, Ваше Высочество, мы никак не могли упустить эту возможность" [Боронина, 1981, с. 67].

И все-таки некоторые аристократы, подобно мужу Мурасаки, были заражены определенным скептицизмом и не отказывали себе в возможности посмеяться над обычаями, казавшимися им никчемными. Только в этих условиях могла появиться на свет следующая история. Одна женщина попросила монаха составить для нее календарь. Поначалу он отнесся к делу совершенно серьезно, но конец календаря заполнил указаниями, несколько удивившими заказчицу. В некоторые дни предписывалось есть до отвала, а в некоторые - голодать и т. п. Но женщина продолжала следовать календарю, даже когда наткнулась на запрет отправлять большую и

малую нужду. Запрет этот не снимался несколько дней, и рассказчик со смехом повествует о мучениях незадачливой жертвы шутника.

Итак, около 1005 г. Мурасаки поступила в услужение к дочери Митинага императрице Акико. По всей вероятности, она не имела четко очерченного круга обязанностей и сравнительно свободно располагала собой. К этому времени были уже написаны первые свитки "Повести о блистательном Гэндзи", сразу же обретшие читателей среди придворных. Сам государь однажды повелел читать "Повесть", и Мурасаки удостоилась его похвалы: "Она, должно быть, читала "Анналы Японии". Она действительно образованна!" После этого недоброжелательница Мурасаки прозвала ее "Нихонги-но мицубонэ" - "Фрейлина "Анналы Японии"", чем очень обидела Мурасаки [Мурасаки, 1971, с. 244]. "Повесть о Гэндзи" пользовалась тем не менее огромным успехом, и Акико приказала придворным дамам скопировать ее, чтобы иметь собственный экземпляр [Мурасакн, 1971, с. 204-205].

Некоторые подробности придворной жизни Мурасаки известны нам из ее "Дневника", который она стала вести в эти годы, хотя интерес писательницы был направлен прежде всего на воспроизведение общей атмосферы дворца и дома Митинага, а не событий собственной жизни. Так, Мурасаки потратила немало сил и бумаги, чтобы подробнейшим образом описать волнение, царившее во дворце, когда Акико готовилась разрешиться своим первенцем - будущим императором Гоитидзё. Она тщательно описывает церемонии, связанные с его рождением, никогда не забывая об одеждах придворных: "Заглянув за бамбуковую штору, я увидела, что дамы, которым позволялось носить одежды благородной расцветки, на обычные карагину голубого и красного цвета надели шлейфы с отпечатанным по полю узором, а верхние накидки у большинства из них были из черной с красным ткани. Только на одной Умано-тюсё была одежда виноградного цвета. В расцветке переливающихся блеском нарядов как бы перемешаны были густо-багряные кленовые листья с бледными, нижние одеяния обычного густо- или бледно-жасминового цвета либо фиолетовые на голубой подкладке, а у некоторых - в три слоя, как кому нравилось. Дамы постарше, из тех, кому не позволяется носить узорчатый шелк, почти все были в голубых одеяниях без рисунка, а некоторые - в черных с красным" [Горегляд, 1975, с 245].

Из приведенного пассажа видно, как японская проза детальностью, "сверхреализмом" описания компенсирует краткость и расплывчатость поэзии, за которой бывает столь трудно увидеть события, подвигнувшие автора взяться за кисть.

Несмотря на многокрасочность придворной жизни, в "Дневнике" мы постоянно сталкиваемся с жалобами на одиночество и бренность этого мира. Отдавая должное невзгодам личной судьбы Мурасаки, мы все же непременно должны иметь в виду, что подобные жалобы вообще были в большом ходу. Буддизм, исповедуемый аристократами, объявлял этот мир иллюзорным.

Хотя чтение сутр и исполнение буддийских церемоний и стало "частью жизни людей нынешнего поколения" [Мурасаки, 1972, Ёмогиу], это был буддизм совсем другого рода, нежели вероучение, отраженное в синхронных памятниках народного буддизма, где центр тяжести лежит на волевом усилии индивида, который своей праведной жизнью стремится к улучшению кармы и перерождению, в конечном счете в раю будды Амиды. Аристократию же в гораздо большей степени интересовало не посмертное, но нынешнее ее существование. Буддизм не был для нее этическо-магическим средством Скорее он отвечал ее эстетическим запросам, формируя атмосферу "бренного мира", погрузившись в которую они с тихой грустью наслаждались "очарованием вещей", основное достоинство которых состоит именно в постоянной смене, что так превосходно выразил монах Кэнко-хоси - аристократ по рождению: "Если бы жизнь наша продолжалась без конца, не улетучиваясь, подобно росе на равнине Адаси, и не уносясь, как дым над горой Торибэ, ни в чем не было б очарования. В мире замечательно именно непостоянство" [Кэнко-хоси, 1970, с. 47].

Если в буддийской субкультурной традиции ясно прослеживаются четкое разграничение и взаимосвязь прошлой жизни, настоящей и будущей, причем (в идеале) прошлое и настоящее являются лишь переходными этапами - к раю или аду, - то в жизни аристократии эти контрасты существуют в очень ослабленной форме. И настоящее (а еще точнее, сиюминутное) приобретает самодовлеющую ценность. Вместо религиозной этики господствуют этикетность поведения и эстетическое освоение действительности. Немаловажную роль в этом (последнем) процессе играла природа, основная ценность которой заключалась в ее способности генерировать в индивидууме текст. Целью загородной поездки является не столько любование природой, сколько сочинительство: ".. наши мысли рассеялись, и мы совсем позабыли, что должны сочинить стихи о кукушке", за что придворные дамы и заслужили упрек государыни: "Разумеется, при дворе уже слышали о вашей поездке. Как вы объясните, что не сумели написать ни одного стихотворения?" [Сэй-сёнагон, 1975, с. 133, 135].

Природа сама по себе не заключает в себе ценности и - более того может доставлять радость только как "аккомпанемент" культуры: "Лишь на фоне музыки можно снести звуки осеннего моря" [Гэндзи моногатари, 1972, гл. "Акаси"]. Поэтому связь "природа - текст" имеет и обратную силу: "Пруд Хара - это о нем поется в песне "Трав жемчужных не срезай!" Оттого он и кажется прекрасным" [Сэй-сёнагон, 1975, с 65].

Этическое и эстетическое нередко вступали в противоречие, которое может разрешаться в пользу сиюминутного, а вневременное находится лишь в потенции аристократической культуры, реализуясь не в повседневной жизни, а только в экстремальной ситуации. Так, к монахам и монашеской жизни аристократы относились с изрядным скепсисом (сами они, чаще женщины, принимали монашество не из желания самосовершенствования, но как бегство от дисгармонии

личной жизни). Их ужасают манеры "святых мудрецов" [Сэй-сенагон, 1975, с 271], а проповедник только тогда хорош, когда он "благообразен лицом": "Проповедник должен быть благообразен лицом. Когда глядишь на него не отводя глаз, лучше постигаешь святость поучения. А будешь смотреть по сторонам, мысли невольно разбегутся Уродливый вероучитель, думается мне, вводит нас в грех" [Сэй-сёнагон, 1975, с. 53-54].

Все в жизни, включая буддийское вероучение, приемлемо только в том случае, если оно может быть введено в эстетический ряд. "Дхарани магические заклинания - лучше слушать на рассвете, а сутры - в вечерних сумерках" [Сэй-сенагон, 1975, с. 243]. Для Гэндзи монашество только тогда становится привлекательным, когда он осознает, что и в жизни монаха есть своя неповторимая эстетическая прелесть [Мурасаки, 1972, Сакаки]. "Лотос самое замечательное из всех растений. Он упоминается в притчах "Сутры лотоса"... Как прекрасны его листья..." [Сэй-сенагон, 1975, с 86].

Похоже, что Мурасаки не была в восторге от придворной жизни. И те несколько лет, которые она провела в родительском доме уже после смерти мужа, кажутся ей более приятными, чем ее нынешняя жизнь при Дворе, о которой многие могли только мечтать [Мурасаки, 1971, с. 206]. Мурасаки с горечью пишет, что с поступлением на службу во дворец она "лишилась постоянного пристанища и людям стало трудно меня навещать. Когда я размышляю о таком вот непостоянстве жизни, мне кажется, что я попала в совсем другой мир. Люди, с которыми говоришь по необходимости, люди хоть сколько-нибудь сердечные, те, с кем обмениваешься любезностями, или те, с кем заговоришь случайно и дружелюбно,- вот и все, положиться не на кого" [Мурасаки, 1971, с. 207].

Акико отличалась на редкость строгим нравом, что вызывало у Мурасаки острое чувство недовольства, переходящее иногда в брюзжание. Императрица решительно противилась любовным увлечениям своих фрейлин, так что желавшие сохранить с ней теплые отношения должны были постоянно пребывать в собственных апартаментах - прогулки не поощрялись. Акико требовала от свиты скромности в одежде, что, по мнению Мурасаки, было просто комичным и свидетельствовало только об узости взглядов императрицы. Фрейлин же, во всем потакавших вкусам Акико, Мурасаки уподобляла детям, которые так и не стали взрослыми. Двор Акико считался чересчур официальным и скучным.

Мурасаки намного больше привлекала свита тетки императора - Сэнси, которая длительное время служила жрицей синтоистского храма Камо. В глазах Мурасаки Сэнси обладала натурой изысканной и самостоятельной - вместе со своими фрейлинами она часто любовалась закатами и рассветами или же наслаждалась пением кукушки среди цветущих деревьев. И там, казалось Мурасаки, вовсе не осуждалось бы знакомство с новыми кавалерами [Мурасаки, 1971, с. 231]

Можно заключить, что Мурасаки не устраивала не придворная жизнь вообще, но именно тот Двор, в котором ей приходилось служить.

Ухаживания сановников, бывавших во дворце, казались Мурасаки грубыми и неуклюжими. И когда один из них в пьяном угаре издевательски позвал ""молоденькую" Мурасаки", которая к тому времени была уже совсем не так юна, она раздраженно отметила про себя, что раз тут нет никого похожего на героя ее повести - блистательного Гэндзи, то и Мурасаки здесь делать нечего [Мурасаки, 1971, с. 202].

Нельзя, разумеется, чересчур сгущать краски. Мурасаки умела находить очарование и там, где, как ей казалось поначалу, его вовсе и не было. Однажды Митинага, по обычаю своему, выпив немало вина, стал разыскивать Мурасаки. Она попыталась спрятаться, но безуспешно. Он стал ей пенять за то, что ее отец, званный во дворец, ушел слишком рано. Поэтому Митинага велел Мурасаки немедленно сложить стихотворение вместо него. Настойчивость Митинага была неприятна женщине, но потом она заметила, что вино придало его лицу привлекательный румянец и в пламени светильника он выглядит особенно красивым [Мурасаки, 1971, с. 252].

Некоторые исследователи нескромно предполагают, что Мурасаки была любовницей Митинага. Сама же Мурасаки, в отличие от большинства своих современниц, таит в себе все, что связано с интимными отношениями. Но ее дружеские привязанности открыты нашему взору. О многих своих подругах Мурасаки отзывается с нескрываемым сочувствием. Одна из них, Косёсё, писала ей:

Небо до горизонта
Сокрыли темные тучи.
Тоскливый дождик
В сердце моем беспросветном.
И для дождей приходит пора

Не стоит полагать, что в момент написания поэтического послания небо действительно заволокло тучами. Переводя поэтическую метафору на более понятный язык, скажем так: "Не отрываясь смотрю я на небо, погруженная в думы. Уныло дождик моросит в моем сердце. Отчего так тоскливо? Оттого, что капельки дождя - это слезы, которые я лью по тебе в разлуке".

Мурасаки отвечала в утешение:

Но в тучах черных
Виден мне просвет.
Вот только рукава мои
Насквозь промокли от тоски.

Если взять эти стихи вырванными из прозаического контекста, их вполне можно было бы признать за любовную переписку. Именно она служит в данном случае прототипом для

выражения дружеских настроений В этом смысле хэйанская лирика может быть признана несколько "бесполой".

Пышные празднества, устраиваемые при Дворе, безусловно, отвлекали Мурасаки от мрачных раздумий, но все-таки в ее настроениях преобладает грусть. Зрелище не захватывает ее целиком: от острого взгляда не ускользнет усталость танцоров, постаревшие лица, небрежность в одежде придворных дам, завистливые пересуды. Изнанка парадности в восприятии Мурасаки оказывается не слишком привлекательной. Вечером до ее ушей доносится шепот других фрейлин: "Если бы я была дома, давно бы уже заснула. А тут шаги посетителей покоя не дают" [Мурасаки, 1971, с. 221].

Душа и тело Мурасаки разъединены, и это вызывает постоянное чувство неудовлетворенности. С одной стороны, она обязана присутствовать на многочисленных придворных церемониях, немало из которых имеют ритуальный характер. С другой стороны, индивидуализированное сознание Мурасаки уже не способно воспринимать их как действо, имеющее коллективную ценность. Мысли о себе постоянно занимают ее.

Праздник вкушения первых плодов был одной из главных церемоний синтоизма. В это время исполнялись, в частности, ритуальные пляски госэти, призванные отблагодарить богов за богатый урожай. Но в описании Мурасаки не чувствуется никакой торжественности. Жесты танцовщиц, бросивших веера своим помощникам, видятся Мурасаки вульгарными и неженственными. Ей кажется, что на их месте она бы выглядела совсем по-другому. А впрочем, продолжает размышлять Мурасаки, сейчас мне приходится делать много такого, о чем я не имела понятия до поступления на придворную службу. И что станется со мной в будущем? Погруженная в свои думы, Мурасаки забыла об окружающем и в конце дневниковой записи вынуждена признаться, что почти и не видела представления [Мурасаки, 1971, с. 226].

Как мы уже сказали, жизнь при Дворе накладывала на поведение очень серьезные ограничения. И не случайно поэтому, что вторая часть сборника стихов Мурасаки представляет для нас меньший интерес - большинство из них сочинены уже не по первому порыву души и являют собой "этикетные" песни, сочиненные по более или менее официальным поводам. Европейское сознание привыкло считать, что в лирике лучше всего отражается личность. Несмотря на высокоиндивидуализированное сознание аристократов, именно в стихах менее всего видна личность.

Невзирая на не раз высказанное недовольство придворной жизнью, Мурасаки не оставляла ее. Однажды, когда она вернулась домой и предавалась печальным размышлениям о своей участи, от супруги Митинага доставили письмо, в котором она с долей упрека говорила, что Мурасаки, вероятно, теперь уже навсегда затворилась дома. Этого письма оказалось вполне достаточно, чтобы беглянка устыдилась и вернулась во дворец [Мурасаки, 1971, с. 208].

Подумывала Мурасаки и об уходе в монахини: "И годы мои для монашества подходить стали. А если прождать еще - зрение ослабнет и не смогу тогда сутры читать, а сердце еще больше зачерствеет, и потому сейчас я, подобно праведникам, мыслями своими устремляюсь к отречению от мира. Но у людей вроде меня, греховных, желание оставить мир сбывается не всегда. Уж такова, значит, моя карма к чему я ни прикоснусь, доставляет мне только печаль" [Мурасаки, 1971,с 248].

Иными словами, решимости переломить судьбу у Мурасаки не хватало. И потому она была должна "довольствоваться" теми радостями и огорчениями, которые приносила ей придворная жизнь. Словом, "Дневник" Мурасаки, равно как и ее "Повесть", уже обнаруживает существование проблемы, актуальной и для дня нынешнего: несовпадение социальной маски человека и его истинного лица.

Мурасаки была отнюдь не одинока в своем неумении противостоять внешним обстоятельствам.

Несмотря на часто встречающийся в сочинениях аристократов мотив бренности и греховности своей жизни, очень немногие из них предпринимали усилия для того, чтобы хоть как-то измениться самим, ибо фаталистически полагали, что нынешнее целиком предопределено кармой, и это парализовало всякое волевое усилие. "Я заключила, что несчастье мое было частью моей неизбежной судьбы, определенной в прошлых рождениях, и должно его воспринимать, как оно есть" [Кагэро никки, 1964, с. 48].

Если для буддийского "человека спасающегося" карма была объектом его волевой деятельности, то в сознании аристократа карма не подвержена воздействию его собственных сил (отчасти именно поэтому аристократическая литература склонна игнорировать этические проблемы). Мировоззрению аристократов, в отличие от буддийской дидактической литературы чудес, более соответствуют представления об упорядоченности и предсказуемости мира, нежели о возможности отклонения от обычных процессов: "В зимнюю пору должна царить сильная стужа, а в летнюю - невыносимая жара" [Сэй-сёнагон, 1975, с. 155]

Игнорирование аристократической литературой на японском языке проблем этики отнюдь не означает, разумеется, что сами аристократы не соблюдали норм общественного поведения. Вопросы, связанные с ним, решались на материале китаеязычных религиозно-философских трактатов, буддийских преданий, житий и не требовали поэтому дополнительного рассмотрения в женских повестях. Объект собственно художественного творчества был намного уже привычных нам норм.

В отличие от буддийских преданий, не чудо, а вереница любовных встреч и прощаний служит двигателем аристократической литературы. Собственно говоря, описание коммуникативного акта (в первую очередь между мужчиной и женщиной) и является основным предметом изображения.

Остановимся несколько подробнее на феномене письменной коммуникации прежде всего потому, что . хэйанские аристократы придавали ей такое преувеличенное (с точки зрения современного человека) значение. Сэй-сёнагон писала (вспомним отзыв Мурасаки о ее небрежном почерке): "Достойны зависти придворные дамы, которые пишут изящным почерком и умеют сочинять хорошие стихи: по любому поводу их выдвигают на первое место" [Сэй-сёнагон, 1975, с. 200]. В одной "Повести о Гэндзи" упоминания о письмах встречаются 324 раза [Комацу, 1976, с. 62].

Следует оговориться, что под "письмами" в данном случае мы имеем в виду прежде всего любовную переписку на японском языке. Помимо нее существовала и обширная китаеязычная "деловая" корреспонденция, весь модус которой был подчинен существовавшей стратификации общества: ее содержание, равно как и стиль, лексика, почерк и сорт бумаги, строго регламентировалось социальным положением корреспондентов.

Нельзя, разумеется, сказать, что любовная переписка чуждалась правил построения письма и способов выражения эмоций, но все-таки она была принципиально более свободна, нежели деловая, ибо социальный статус заменялся в ней функциональным различием между полами. Любовь позволяла разглядеть подлинное лицо человека, обычно скрытое социальной маской. Во всех существовавших письмовниках любовные письма рассматривались как исключение из правил. Поэтому объяснение нашего повышенного внимания к лирической струе японской литературы, составлявшей лишь небольшую часть мощного потока более прозаической словесности, зачастую следует искать не в сознании средневековых японцев, а в нас самих.

Помимо широко распространенных "обычных" любовных посланий и писем, призванных преодолеть материальное пространство между корреспондентами, мы неоднократно встречаемся с явлением переписки между людьми (чаще возлюбленными), находящимися в одном доме и даже в одной комнате. Всякий письменный документ ценился гораздо выше аналогичного устного сообщения: "...но когда наконец прибыл ответ, то была всего лишь записка на словах..." [Мурасаки, 1972, Сихига-мото].

Постоянное циркулирование в хэйанском обществе письменной информации поддерживалось широко поставленным производством бумаги. Налогообложение несколько варьировалось в зависимости от провинции, но наиболее общепринятой нормой была ежегодная подать, определяемая из расчета сорока листов бумаги на каждого налогоплательщика. Потребление бумаги тем не менее было настолько велико, что предполагало ее повторное использование - писали не только на лицевой стороне, но и на оборотах полученных писем и посланий.

Акт письменной коммуникации, так же как и поведение аристократов в целом, представлял собой явление в высшей степени этикетное. В зависимости от обстоятельств, времени года варьировались цвет и качество бумаги, манера и содержание письма, образность содержащихся

в нем стихов. Послание часто прикрепляли к цветущей ветке (живые цветы могли заменяться и искусственными). Громадное значение имел почерк - именно по нему зачастую выносилось первое и окончательное суждение о корреспонденте8. При переписывании стихов в свою тетрадь их очарование терялось, так как терялись конкретный адресат и адресант. "Частенько случается так, что письмо нам кажется совершенным - быть может, оттого, что знаешь автора или же очарован почерком. Но стоит потом переписать его в тетрадь, как выходит что-то не то" [Мурасаки, 1972, Асагао]. Таким образом, центр внимания, как, впрочем, и в любой другой письменной культуре, лежит не на условиях трансляции текста (письмо может читаться вслух и про себя, не накладывается ограничений на время чтения и т. д.), а на условиях его создания (которые строго регламентируются), имеющих первостепенное значение для адекватности дешифровки. Хотя информация, содержащаяся в письмах, могла быть глубоко интимной, в обществе, которое стремится к возможно более широкой циркуляции всех важных для его функционирования текстов, самые личные сообщения становились достоянием гласности9.

В письмах аристократов стихи встречаются очень часто. Нередко стихотворение само по себе или же первая строка известной песни составляют целое послание, не требуя прозаического обрамления. Соседство ж взаимозаменяемость поэтического и прозаического текста писем не случайны. Написанные азбукой, они в наиболее чистом виде передавали устную речь и являлись эквивалентами речи прямой.

Постоянное обращение интимной информации было чрезвычайно важным для функционирования хэйанского аристократического общества: этим обеспечивалось его интеллектуально-психологическое самовоспроизводство. Если учесть, что общественное образование находилось тогда в упадке, оценивалось весьма невысоко и основным способом приобретения знаний и воспитания было домашнее образование (хэйанская аристократическая культура не знает фигуры уважаемого наставника, которая имеет самодовлеющую ценность в субкультурах, отрицающих роль письменной традиции,- в дзэне, например), то станет ясной та очень значительная роль, которая отводилась каналам письменной информации вообще и интимной в особенности.

В части "Дневника", представляющей собой письмо неизвестному нам адресату (не исключена возможность, что в данном случае "письмо" является литературным приемом), Мурасаки умоляет своего корреспондента, чтобы он никому не показывал ее интимных заметок. Однако они стали не только достоянием нескромных глаз ее современников, но и наших с вами тоже.

Мурасаки жаловалась, что ее корреспонденция становилась достоянием гласности, после чего она была вынуждена прерывать переписку [Мурасаки, 1971, с. 207].

Интерес, испытываемый аристократами друг к другу, был чрезвычайно велик. Во второй главе "Повести о Гэндзи" То-но тюдзё, двоюродный брат Блистательного принца, просит его показать

обширную корреспонденцию Гэндзи, причем его не интересуют письма "обычные", в которых не видна индивидуальность автора. Нет, он хочет видеть письма, в которых есть страсть и негодование. И Гэндзи не заставляет себя просить слишком долго, надеясь к тому же на аналогичную любезность со стороны брата.

И в руки Мурасаки частенько попадали чужие письма. Так, корреспонденция Идзуми-сикибу, известной нам по ее сохранившемуся "Дневнику", не прошла мимо Мурасаки. "Переписка Идзуми-сикибу весьма изысканна, хотя встречаются и у нее места нелепые. Ее непринужденный стиль свидетельствует о незаурядных способностях. Даже в словах самых незначительных чувствуется очарование" [Мурасаки, 1971, с. 237]. Мурасаки была строгой ценительницей, и ее литературный авторитет признавался настолько непревзойденным, что позднейшая легенда считает ее матерью Идзуми-сикибу [Крэнстон, 1969, с. 21].

Как видно хотя бы из отношения Мурасаки к литературным способностям Идзуми-сикибу, человек в хэйанское время уже не воспринимался однозначно. Следует помнить, однако, что с течением времени далеко не вся письменная традиция приобретает способность многостороннего, "объемного" изображения человека. "Плоскостные" злодеи и подвижники житийной буддийской литературы продолжали свое существование и в эту эпоху.

Аристократы же с нескрываемым удовольствием взялись за "реалистическое" описание человека - его внешности, одежд, эмоций, речи. И в этом описании всегда видна личность самого автора, не упускавшего возможности для демонстрации собственного суждения о предмете - будь то красивый наряд или неудачная реплика собеседника. Выработка личностного отношения к миру в его крайнем выражении может принимать форму классификации, как это происходит в "Записках у изголовья" Сэй-сёнагон, главки которых пестрят названиями вроде "То, что наводит уныние", "То, что докучает", "То, что радует сердце" и т. п. Мир предстает через восприятие автора, и через это восприятие мы уже довольно отчетливо можем различить личность самого писателя.

Жанр "дневника", столь популярный в хэйанское время, сохраняет главного героя поэзии "вака" - личность, "я". Изысканность и искусность дневниковой прозы не должны вводить нас в заблуждение - это еще не та литература, которая способна сознательной силой своего воображения конструировать сюжетные ситуации. Недаром поэтому Мурасаки не раз отказывается описывать событие, ссылаясь на то, что она не видела его собственными глазами. В дневниковой литературе объект изображения еще не существует вне зависимости от пространственного положения автора - он оживает, только попадая в его поле зрения.

Мурасаки, равно как и других аристократок, мало волновали события, происходившие в стране за пределами столицы. Не слишком интересовали их и политические перипетии. Значительная часть "Дневника" посвящена описанию родов Акико и связанных с ними церемоний. Мурасаки

волнует прежде всего, чтобы роды окончились благополучно. Ее совсем не трогает, родится мальчик или девочка. Волнение же Митинага - другого свойства. Ему нужен наследник, который смог бы в будущем взойти на трон. И когда на свет появляется мальчик, всемогущий Митинага не скрывает радости. В одном из официальных документов эпохи с торжеством отмечается, что рождение мальчика "есть чудо, сотворенное законом Будды" [Симидзу, 1973, с. 175]. Когда же в роду Митинага рождались девочки, он оставался совершенно равнодушен или, более того, приходил в раздражение [Симидзу, 1973, с. 176].

Отношение к женщинам было таким же: хотя они и признавались партнерами в любовной игре и сосудом для вынашивания потомства, в "важных" делах их суждения и интерес в расчет не принимались. Когда Митинага решил, что императору Итидзё настала пора отречься от престола, он даже не счел нужным поставить об этом в известность Акико - его жену и свою дочь [Симидзу, 1973, с. 172].

Да, широта кругозора Мурасаки и ей подобных была очень ограниченна. Но степень осознания качеств окружающих людей и своих собственных поистине достойна удивления. Хэйанское сообщество открыло, что люди, его составляющие,- разные. "К разным вещам люди относятся по-разному. Один выглядит уверенным, изысканным и довольным. А другому все скучно, он сосредоточенно копается в старых книгах, третий же предается учению Будды и, не зная отдыха, читает сутры, с шумом перебирая четки..." [Мурасаки, 1971, с. 240- 241].

Осознание индивидуального в человеке в той или иной степени присутствует во всех произведениях хэйанской литературы. Не случайно поэтому и появление в сборнике новелл XI в. "Цуцуми тюнагон моногатари" рассказа о чудачке - женщине, которая собирала коллекцию насекомых, не выщипывала бровей и не чернила зубов, т. е. поступала вопреки всем требованиям своего времени, заявляя при этом, что ее не интересует мнение окружающих.

Придворные не упускали возможности обсудить свойства натуры того или иного члена их сообщества. И сама Мурасаки становилась предметом для пересудов. Отвечая своим критикам, она писала: "Все с отвращением полагают, что я тщеславна, замкнута, необщительна. Говорят, что я с отсутствующим видом предаюсь чтению повестей, что я заносчива, без всякого повода декламирую стихи, не отдаю себе отчета в существовании других людей, злобно отзываюсь о них. Но тот, кто узнает меня поближе, обнаруживает, что я совсем иной человек и на удивление простодушна" [Мурасаки, 1971, с. 241].

Как бы ни относилась Мурасаки к своему придворному окружению, именно оно стало основным предметом изображения "Повести о Гэндзи". В этом смысле и "Дневник", и ее жизнь при Дворе можно считать черновиком "Повести", благодаря которой биография Мурасаки и представляет для нас столь значительный интерес. И, в отличие от ее отца, мы совсем не жалеем, что она не родилась мужчиной - ей не пришлось тратить свои силы на продвижение по бюрократической

лестнице, а талант ее нашел превосходное выражение в сочинительстве - занятии, быть может, не самом престижном для самого автора при его жизни, но значимость которого неуклонно возрастает с течением времени.

Поэтика "Повести о Гэндзи" очень сложна и является предметом многих специальных исследований (из последних работ на русском языке см. [Боронина, 1981; Мелетинский, 1983]). Заинтересованный читатель почерпнет из этих исследований подробные сведения, касающиеся содержания и структуры "Повести", которая за широту охвата описываемых событий придворной жизни (действие "Повести" развертывается на протяжении 75 лет, а число персонажей достигает трехсот) в европейском литературоведении зачастую именуется "романом".

История критики "Повести о Гэндзи" приближается к тысячелетнему рубежу. Впечатление, производимое творением Мурасаки, было таково, что уже в конце XII столетия его создание почиталось делом, осуществившимся лишь при вмешательстве самого Будды [Акияма, 1968, с. 106].

"Повесть о Гэндзи", как и вообще жанр "повести" ("моногатари"), привлекает внимание современного читателя прежде всего потому, что впервые в истории японской словесности основным объектом изображения стал человек. В самом деле, миф концентрирует свое внимание на богах, летопись описывает события, имеющие государственно-социальную значимость, поэзия отображает псевдофольклорное "я" поэта и не умеет взглянуть на человека со стороны, объектом "черно-белого" изображения буддийской прозы является не собственно человек, а этическая идея, воплощаемая в человеке. Дневниковая проза приближается к современному представлению о художественном произведении, но и она в значительной степени ограничена рамками личности автора и не содержит сознательного вымысла.

Человека японоязычной прозы, предшествующей "Повести о Гэндзи", еще далеко не всегда можно назвать "объемным". Не останавливаясь на произведениях, формирование которых обусловлено непосредственным влиянием китайской прозы, обратимся к порождению собственно японскому "ута-моногатари" ("повестям о стихах"). Это даст нам возможность вдохнуть немного того воздуха, каким приходилось дышать самой Мурасаки.

Непосредственным литературным прототипом ута-моногатари является организация текстового пространства, свойственная поэтическим антологиям и личным собраниям: прозаическое вступление (котобагаки) + стихотворение + прозаическое заключение ("сатю" - "левое примечание", в котором содержится информация, выходящая за пределы семантики стихотворения - скажем, о событии, имевшем место в год написания стихотворения). Полная форма таких взаимоотношений между стихом и прозой встречается в антологиях и сборниках достаточно редко. В ута-моногатари она становится правилом.

От словесности X в. до нас дошло два основных произведения жанра ута-моногатари - "Повесть из Исэ" ("Исэ моногатари") и "Повесть из Ямато" ("Ямато моногатари").

Оба памятника представляют собой относительно малосвязанную последовательность эпизодов. Основной темой каждого из них является воссоздание обстоятельств порождения танка.

Относительно обоих памятников следует отметить отсутствие авторства и сильные различия имеющихся списков, касающиеся не только текстуальных разночтений, но и компоновки эпизодов. Если стихи сознание эпохи почитало достойными авторской атрибуции, то вопрос об авторстве прозы еще не занимал современников.

Сочиненность произведения отнюдь не была достоинством в глазах читателей ута-моногатари. Использование источников прошлого и рассказов очевидцев ссылки на которые во множестве встречаются в "повестях", придавали им авторитетность. В этом смысле и исторические хроники, и сборники буддийских преданий, и "повести о стихах" являлись построениями одного порядка, мозаичность и антологичность которых были неотъемлемым их свойством.

Пока части произведения беспрепятственно дрейфуют из одного собрания в другое, нельзя, разумеется, говорить об "авторском" творчестве, ибо такой "автор" лишен прав на будущее своего "сочинения". Оно теряет прежние и приобретает новые коннотации в зависимости от окружения, в которое оно попадает. Произведения квазифольклорного творчества аристократов напоминают словарь естественного языка: смысл его элементов зависит от воли пользователя, строящего фразу в соответствии с собственными задачами. Лишь в таком контексте "авторство" (как искусство комбинаторики) имеет смысл в применении к ута-моногатари.

Впечатляет свобода обращения с эпизодами текста, делающего его открытым и малоканонизированным, что представляет собой разительный контраст в сопоставлении со структурой поэтической антологии, где каждое стихотворение занимает строго определенное место.

В ута-моногатари последовательность составляющих произведение эпизодов уже не подчиняется внешней временной шкале (будь то хронология правителей летопись или же сезонный ритм природы - поэзия). Сцепление эпизодов обеспечивается другими средствами (в "Ямато" - ассоциациями с предыдущим эпизодом по одному или нескольким признакам: герой, время, место повествования, сюжет, содержание песни). Речь идет, таким образом, о начальной стадии вырабатывания концепции самодостаточного, сугубо внутреннего времени художественного произведения, независимого от времени внешнего. Иерархия приемов сцепления эпизодов не может считаться при этом установленной окончательно - на первый план выступает то один, то другой. В ута-моногатари не произошло также еще подчинения повествования его героям ситуация наиболее типичная для современной литературы.

Несоответствие фабульного времени реально-историческому просматривается и на уровне отдельных эпизодов. Принципиальная антиисторичность повествования "Исэ моногатари" обеспечивается, в частности, почти сказочным зачином каждого эпизода - "в давние времена",лишающим событие его хронологической локализации и снимающим с "автора" ответственность за достоверность.

Поэтический текст ута-моногатари обладает определенной каноничностью: множество соответствий с поэтическими антологиями и личными сборниками доказывает, что авторы "Исэ" и "Ямато" не сочиняли стихов сами. Они являются для них текстовой данностью культуры и не подвержены произвольным изменениям. Что касается прозы ута-моногатари, то она обладает значительной вариативностью (разночтений между списками имеется весьма много). Проза это особая часть текста, в которую можно вносить изменения, сочинять. В этом - важнейшее отличие прозы от поэзии в их японском толковании.

Если создание танка ограничено публичным (т. е. имеющим конкретного адресата) характером сочинения, т. е. на порождение поэзии накладываются этикетные ограничения, обеспечивающие сохранность неизменности текста, то прозаическое творчество подобных ограничений не знает и не обладает поэтому канонической неизменностью, подвергаясь художественному осмыслению. В таких случаях реальность бытовая сменяется вымыслом, реальностью художественной, что, собственно, и дает нам основания отнести ута-моногатари к разряду художественной литературы.

Сопоставление атрибутированных песен "Ямато" с синхронными поэтическими источниками свидетельствует о почти полном несовпадении в указаниях авторства. И это не случайно - настоящим "героем" повествования является не человек, а его производная - поэтическое слово, обладающее самодостаточной полнотой бытия.

Что же касается изображения самого человека в ута-моногатари, то следует отметить чрезвычайно ограниченный спектр "человеческого", попадающего в поле зрения авторов "повестей о стихах". Подобная ограниченность вызвана прежде всего установкой на описание лишь тех сторон натуры человека, которые способны генерировать поэтический текст. Сами рамки этого текста были жестко заданы этикетностью стихопорождающих ситуаций, превращающихся, таким образом, и в рамки прозы.

Для танка "нормальной" ситуацией порождения является взаимодействие по преимуществу двух партнеров. Отношения между ними сводятся в целом к парадигме встреча/прощание (приближение/удаление - как физическое, так и психологическое), кульминацией которой становится обмен стихотворениями. Внимание большинства эпизодов ута-моногатари намеренно фиксируется именно на этих моментах, вырванных из экзистенционального потока. Вот почему изображение человека в ута-моногатари - трафаретно, характеры малоиндивидуализированы,

лишены развития. Не случайно персонажи "Исэ" не имеют имен и обозначаются как "мужчина" и "женщина".

Персонаж интересен лишь в момент сочинения, как струна, способная издать нужный звук. До сочинения и после него герой обречен на забвение. Социальные, этические и иные стороны бытия подлежат описанию другими жанрами словесности. Поскольку основной ситуацией порождения танка является любовная встреча, персонажи ута-моногатари почти всегда изображаются в цветущем возрасте - детство и старость не находят отражения на страницах "повестей о стихах".

Таким образом, только "повесть", подобную "Повести о Гэндзи", можно окончательно квалифицировать как художественную прозу с вымышленным, но полнокровным героем, который в хэйанское время воспринимался прежде всего как homo sensibilis. Цель автора состоит не в воссоздании истории, а в ее разрушении, предпринимаемом ради возможности объемного изображения человека.

Сами аристократы ясно чувствовали, что "моногатари" противостоят историческим сочинениям. Вот что говорит Гэндзи о прозаических произведениях на родном языке, большинство из которых принадлежало кисти женщин: "Напрасно я бранил эти книги. Ведь в них ведется рассказ от века богов и до дней нынешних. Сочинения вроде "Анналов Японии" показывают всего лишь часть жизни. Повести же без утайки рассказывают о самом разном" [Мурасаки, 1972, Хотару].

И когда взошедший на престол Рёдзэн узнает, что его настоящим отцом является Гэндзи, а не прежний император, мысли об истинности "исторических" фактов одолевают его. Он замечает, что в Китае книги доносят до читателя множество разнообразных сведений - от общеизвестных до тщательно скрываемых. В Японии же подобное никогда не происходит. "И как сделать,размышляет он,- чтобы все события становились достоянием потомков?" [Мурасаки, 1972, Усугумо].

В этом пассаже прозрачно проводится разделение истории официальной, скованной идеологическими рамками и не могущей вследствие этого адекватно отображать действительность, и истории неофициальной, только еще нарождавшейся. Функцию таких "историков" добровольно взяли на себя авторы "моногатари", конструировавшие "вымышленные" ситуации, нюансы которых были понятны их современникам. И обидное прозвище Мурасаки - "Фрейлина "Анналов Японии"" - невольно оказывается имеющим и другой, высокий исторический смысл. Следуя хронологическому принципу, унаследованному от летописей и дневниковой литературы, Мурасаки создает "историю" Гэндзи и через перипетии его бурной личной жизни - эмоциональный климат эпохи.

Гэндзи - безусловно, главный герой произведения Мурасаки. До тех пор, пока он не оставил этот свет, он появляется во всех главах "Повести". Естественно поэтому, что эволюция характера

Блистательного принца дана наиболее исчерпывающе. Все остальные персонажи обязаны своим существованием именно ему, ибо они появляются в "Повести" не сами по себе, но лишь во взаимодействии с главным героем. Судьбы же "сопутствующих" персонажей обрисованы пунктиром - в смысле прерывности изображения их судеб. "В этих случаях эволюция характера часто принимает "ступенчатый" характер. Герой (героиня), "исчезая" на продолжительное время со страниц романа, далее появляется на новой ступени своего развития, в новом качестве" [Боронина, 1981, с. 181].

Время повествования Мурасаки - одномерное, оно исключает возможность изображения синхронных событий, и все они нанизываются на хронологическую шкалу жизни самого Гэндзи. Мы наблюдаем похожую картину в исторических хрониках: несмотря на иной объект изображения, они тоже по своей сути моноцентричны, поскольку события обретают смысл только в приложении к царствующей особе и изложение ведется в хронологическом порядке, без экскурсов в прошлое и будущее.

Хотя мы назвали время "Повести о Гэндзи" линейным, суждение это следует понимать с существенными оговорками. Необходимая "устойчивость" времени достигалась его циклизацией, вся эмоциональная повседневная жизнь аристократов строилась с учетом пульсации смены сезонов, которой человек не смел сопротивляться. Душевный настрой следует за изменениями природы, но не наоборот. За счет этого происходят гармонизация отношений человека с природой и исключение конфликта, вызывающего желание противостоять стихиям. Синхронное описание явлений природы и эмоциональной подвижности становится у Мурасаки отчасти и литературным приемом, позволяющим "удвоить" и закрепить передаваемую информацию. Обращение к контрасту совершенно не характерно ни для Мурасаки, ни для японской литературы этого периода вообще.

Если в европейской традиции человек признается мерой всех вещей, то японская культура признавала природу мерой человека, и всю поэзию можно считать развернутой метафорой эмоциональной жизни. Поэтому прием олицетворения природы, ее антропоморфизация играют второстепенную роль. Вместо этого происходит "натурализация" человека. Такой человек мог воспринять буддийское учение о карме только однозначно. Карма понималась аристократами как Судьба, бороться с которой невозможно.

"Повесть о Гэндзи" - экзистенция почти в чистом виде, мало отягощенная соображениями "высшего" социального порядка. Мир хэйанского сообщества был узок, оно не ставило целей, выходящих за свои пределы. Аристократы не пытались разглядеть "внешний" мир. Кровнородственная структура аристократии устоялась, и благородство происхождения почиталось едва ли не основной добродетелью, из которой автоматически вытекают этические и эстетические достоинства индивида, причем эстетические критерии оценки служат зачастую

индикатором этических. В "Повести" священник замечает по поводу Укифунэ: "Она, должно быть, накопила много добродетели в прежнем существовании, чтобы родиться с такой красотой" [Боронина, 1981, с. 159]. Покорность судьбе, вытекавшая из нерушимости сословных границ общества и подкрепленная учением о карме, общеэстетическим фоном эпохи, отвлекала аристократов от поисков новых интеллектуальных и духовных ценностей. Социальное и половозрастное деление общества было настолько четко зафиксировано даже в речи, что в диалоге авторы очень редко указывали говорящего: исходя из особенностей высказываний участников диалога, читатель легко догадывался, кому принадлежит та или иная реплика

Абсолютная социальная замкнутость хэйанского общества не только сулила ему в будущем грандиозные потрясения, но и подтачивала его духовные силы. Могучее средство самопознания - рефлексия уже начинала исчерпывать себя и постепенно превращалась в бесплодные, монотонные сетования на скуку и эфемерность жизни. А на сцену истории уже поднималась новая историческая сила - воинское сословие самураев - грубое, невежественное, полное сил, обделенное достатком. И как дикое растение без труда забивает окультуренное, самураи подмяли под себя изнеженную аристократию.

Как сложилась судьба Мурасаки-сикибу после завершения "Дневника", нам неизвестно. Когда и где умерла Мурасаки - мы тоже не знаем. Незнание истоков логически завершается незнанием окончательного исхода. Не станем гадать. Во всяком случае, Мурасаки никак не могла дожить до бурного XII века, во второй половине которого военные прочно захватили власть - их господство продолжалось вплоть до второй половины XIX столетия.

Сама же Мурасаки оставила нам "Дневник", стихи и "Повесть о Гэндзи". Почитателей ее таланта можно найти во всех странах всех континентов, о существовании которых она ничего не знала, да и знать не хотела. Она была слишком поглощена собственными переживаниями. При жизни они, бывало, тяготили ее, нам же доставляют высокую радость проникновения в слегка печальный, но такой прекрасный мир. В этом - еще один парадокс Истории, поющей порой славу тому, кому она совсем не нужна.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Соображение о том, что государство персонифицируется в правителе, чрезвычайно важно для ответа на вопрос, который ставит в тупик многих исследователей: каким образом буддизм с его индивидуалистическим сознанием мог входить в качестве составляющей части в комплекс представлений, связанных с общегосударственной идеологией?

2 Забота о потомках вообще характерна для авторов буддийских сочинений. Письменный характер передачи текста создает аудиторию, не ограниченную временем и местом трансляции (как это было в синтоистской устной традиции, где аудитория реальная совпадает с аудиторией потенциальной). Потенциальная аудитория буддизма не имеет предела, и смысл обращения к ней

заключается в воспитании себе подобных не только в настоящем, но и в будущем, не только в пространстве (реальном социуме), но и во времени.

3 А. Я. Гуревич продолжает далее: "Но таково ведь и свойство искусства. Видимо, в ту эпоху народная культура создавала благоприятные условия для сближения религиозного и художественного освоения мира. Символы переходили в художественные образы, не переставая быть символами". Заметим, что одна из основополагающих идей знаменитого Кукая заключается в соотнесении вероучения и искусства: учение Будды настолько сложно, что не может быть выражено лишь словом, и смысл эзотерического буддизма может быть передан только с помощью религиозной живописи (мандалы).

4 Письмо от 19 августа 812 г. См. также письмо к Тайхану от 1 мая 816 г. и ответ Тайхана (написанный за него Кукаем), в котором утверждается, что есть много учений Будды и все они различаются по степени профанности и сакральности [Сайтё, Кукайсю, 1969, с. 365-367].

5 О Ки-но Цураюки см. на русском языке [Горегляд, 1983].

6 В повествовании персонажи названы не по имени, а по придворным рангам и титулам, которые для удобства читателя мы пишем с заглавной буквы.

7 О самом романе "Гэндзи моногатари" см. [Боронина, 1981].

8 Мурасаки видит письмо своей соперницы Акаси, адресованное Гэндзи. Безупречный почерк подсказывает ей, что за судьба ей уготована в будущем, ибо обладательница такого почерка никак не может быть предметом легкого увлечения [Мурасаки, 1972, Миоцукуси].

9 Сочинение стихотворения исключительно как средство самовыражения чрезвычайно редко и требует специальной оговорки: "Я сочинила стихотворение только для себя - я не прочла его никому" [Кагэро никки, 1964, с. 84].

ЛИТЕРАТУРА

Акияма, 1968 - Акияма Кэн, Гэндзи моногатари. Токио, 1968.

Богатырев, 1968 - Богатырев П. Г. Некоторые задачи сравнительного изучения этноса славянских народов - IV Международный съезд славистов. Доклады. М., 1968

Боронина, 1981 - Боронина И. А. Классический японский роман. М., 1981.

Брауер и Майнер, 1962 - Brower R, Miner E. Japanese Court Poetry. Stanford, 1962.

Браун и Исида, 1979.- Delmer R. Brown and Ichiro Ishida. The Future and the Past. A translation of the Gukansho. Berkeley - Los Angeles London, 1979.

Глускина, 1979.- Глускина А. Е. Заметки о японской литературе и театре. М., 1979.

Горегляд, 1975.- Горегляд В. Н. Дневники и эссе в японской литературе X-XIII вв. М., 1975.

Горегляд, 1983 - Горегляд В. Н. Ки-но Цураюки. М., 1983.

Гуревич, 1972.- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М, 1972.

Гуревич, 1981.- Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Древние фудоки, 1969.- Древние фудоки. Пер., предисл. и коммент. К. А. Попова. М , 1964.

Идзуцу, 1981.- Izutsu Toshihiko and Toyo. The Theory of Beauty in the Classical Aesthetics of Japan. Boston - London, 1981.

Иофан, 1972 - Иофан Н. А. Культура древней Японии. М., 1972.

Исэ моногатари, 1979 - Исэ моногатари. Пер. и примеч. Н. И. Конрада. М., 1979.

Иэнага Сабуро, 1975. - Иэнага Сабуро и др. Сётокутайсисю (Сборник Сетоку-тайси). Сер. Нихон сисо тайкэй. Т. 2. Токио, 1975.

Кагэро никки, 1964 - The Gossamer Years (Kagero Nikki). Translated by E Seidensticker. Tokyo, 1964.

Карсавин, 1918.- Карсавин Л. П. Культура средних веков. Пг., 1918.

Китаяма, 1983.- Китаяма Сигэо. Какиномото Хитомаро. Токио, 1983.

Кодай сэйдзи.- Кодай сэйдзи сякай сисо (Политическая и социальная мысль древности). Сер. Нихон сисо тайкэй. Т. 8. Токио, 1971.

Кокинсю, 1971.- Кокин вакасю. Сер. Нихон котэн бунгаку дзэнсю. Т 7. Токио, 1971.

Комацу, 1976. - Комацу Сигэми. Тэгами-но рэкиси (История писем). Токио, 1976.

Крэнстон, 1969 - Cranston Edwin A. The Izumi Shikibu Diary. Cambridge, 1969.

Кукай, 1969 - Кукай. Сер. Нихон котэн бупгаку тайкэй. Т. 71. Токио, 1969.

Кэнко-хоси, 1970. - Кэнко-хоси. Записки от скуки. Пер., вступит. ст,, коммент. и указ. В. Н. Горегляда. М., 1970.

Лихачев, 1970.- Лихачев Д. С. Человек в литературе древней Руси. М, 1970.

Лотман, 1965.- Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах.- Труды по знаковым системам. Т. 2. Тарту, 1965.

Манъёсю, 1971.- Манъёсю (Собрание мириад листьев). Пер. с японского, вступит, ст. и коммент. А. Е. Глускиной. М., 1971.

Мартынов, 1982.- Мартынов А. Е. Буддизм и общество в странах Центральной и Восточной Азии.- Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.

Мацунага, 1969.- Matsunaga A. The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji - Suijaku Theory. Tokyo, 1969.

Мелетинский, 1976.- Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.

Мелетинский, 1983.- Мелетинский Е. М. Средневековый роман. М., 1983.

Мещеряков, 1984.- Мещеряков А. Н. Японские легенды о чудесах. Пер., предисл. и коммент. А. Н. Мещерякова. М., 1984.

Мещеряков, 1985.- Мещеряков А. Н. Изображение человека в раннеяпонской литературе.- Человек и мир в японской культуре. М., 1985.

Мещеряков, 1986.- Мещеряков А Н. Семантика понятий "начало" и "конец" в синтоизме и раннеяпонском буддизме.- НАА, 1986, No 1.

Мурасаки, 1971.- Мурасаки-сикибу никки (Дневник Мурасаки-сикибу). Сер Нихон котэн бунгаку дзэнсю Т. 18. Токио, 1971.

Мурасаки, 1972.- Мурасаки Сикибу. Гэндзи моногатари. Сер. Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 14-18. Токио, 1972.

Мэдзаки, 1973.- Мэдзаки Токуэ. Ки-но Цураюки. Токио, 1973.

Накамура, 1976.- Накамура Хадзимэ. Сюке то миндзоку (Религия и народ).-Рэкиси то буммзй-но танкю (Разыскания в области истории и цивилизации). Т. 1, Токио, 1976.

Нихон коки, 1982.- Нихон коки (Поздние анналы Японии). Токио, 1982.

Нихон рёики, 1967.- Нихон рёики. Сер. Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 70. Токио, 1967.

Нихон сёки, 1975.- Нихон сёки (Анналы Японии). Токио, 1975.

Окагами, 1966 - The Okagami. A Japanese Historical Tale translated by Joseph K. Yamagiwa. Rutland - Vermont - Tokyo, 1966.

Попов, 1984.- Попов А К Законодательные акты средневековой Японии. М., 1984.

Рейшауер и Ямагива, 1951.- Reischauer Edwin O. and Yamagiwa Joseph K. Translations from Early Japanese Literature. Cambridge, 1951.

Сайтё Кукайсю, 1969.-Сайтё Кукайсю (Сборник произведений Сайтё и Кукая). Токио, 1969.

Сакамото, 1979.- Сакатото Тара. Сётоку-тайси. Токио, 1979.

Сёку нихонги, 1975.- Сёку нихонги (Продолжение анналов Японии). Токио, 1975.

Симидзу, 1973.- Симидзу Ёсико. Мурасаки-сикибу. Токио, 1973.

Снелл, 1953.- Snell Bruno. The Discovery of the Mind. The Greek Origins of the European Thought. Cambridge, 1953.

Стеблин-Каменский, 1964.- Стеблин-Коменский М. И. Заметки о становлении литературы (к истории художественного вымысла).- Проблемы сравнительной филологии. М.-Л., 1964.

Сэй-сёнагон, 1975.- Сэй-сёнагон, Записки у изголовья. Пер., предисл. и коммент. В. Марковой. М., 1975.

Уэда, I960.- Уэда Масааки. Ямато Такэру. Токио, 1960.

Хакада, 1972.- Yoshito S. Hakada. Kukai. Major Works. N. Y.- L., 1972.

Хаякава, 1974.- Хаякава Сёхати. Рицурё кокка (Государство "рицурё"). Токио, 1974.

Хирата, 1936.- Хирата Ацутанэ. Дзоку синто дайи (Великий смысл народного синтоизма). Токио, 1936.

Хокэ кэнки, 1974.- Хокэ кэнки. Сер. Нихон сисо тайкэй. Т. 7. Токио, 1974.

Хомич, 1979.- Хомич Л. В. Влияние христианизации на религиозные представления и культы ненцев.- Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.

Цуцуми, 1963.- The Tsutsumi Chunagon Monogatari. Translated by Umeyo Hirano. Tokyo, 1963.

Цуцуми, 1972,- Цуцуми тюнагон моногатари. Сер. Нихон котэн бунгаку дзэнсю. Т. 10. Токио, 1972.

Ямато моногатари, 1982.- Ямато моногатари. Пер. с японского, исслед. и коммент. Л. М. Ермаковой. М., 1982.

СПИСОК РАННИХ ЯПОНСКИХ ПРАВИТЕЛЕЙ С УКАЗАНИЕМ ДЕВИЗОВ ПРАВЛЕНИЙ

1. Дзимму,

660-585 гг. до н. а.

2. Суйдзэй,

581-549 гг. до н. э.

3. Аннэй, 549-511 гг. до н. э.

4. Итоку, 510-477 гг. до н. э.

5. Косё, 475-393 гг. до н. э.

6. Коан, 392-291 гг. до и. э.

7. Корэй, 290-215 гг. до н. э.

8. Когэн, 214-158 гг. до н. э.

9. Каика, 158-98 гг. до н. э.

10. Судзин, 97-30 гг. до н. э.

11. Суйнин,

29 г. до н. э.-70 г. н. э.

12. Кэйко, 71-130

13. Сэйму, 131-190

14. Тюай, 192-200

Дзинго Кого (регент), 201-269

15. Одзин, 270-310

16. Нинтоку, 313-399

17. Ритю, 400-405

18. Хандзэй, 406-410

19. Ингё, 412-453

20. Анко, 453-456

21. Юряку, 456-479

22. Сэйнэй, 480-484

23. Кэндзо, 485-487

24. Нинкэн, 488-498

25. Бурэцу, 498-506

26. Кэйтай, 507-531

27. Анкан, 531-535

28. Сэнка, 535-539

29. Киммэй, 539-571

30. Бндацу, 572-585

31. Ёмэй, 585-587

32. Сусюн, 587-592

33. Суйко, 592-628

34. Дзёмэй, 629-641

35. Когёку, 642-645

36. Котоку, 645-654

Тайка 645

Хакути 650

37. Саймэй, 655-661

38. Тэндзи, 668-671

39. Кобун, 671-672

Хакухо 672

40. Тэмму, 673-686

Сютё 686

41. Дзито, 690-697

42. Момму, 697-707

Тайхо 701

Кэйун 704

43. Гэммэй, 707-715

Вадо 708

44. Гэнсё, 715-724

Рэйки 715

Ёро 717

45. Сёму, 724-749

Дзинки 724

Тэмпё 729

46. Кокэн, 749-758

Тэмпё кампо 749

Тэмпё сёхо 749

Тэмпё ходзи 757

47. Дзюннин, 758-764

48. Сётоку (Кокэн), 764-770

Тэмпё дзинго 765

Дзинго кэйун 767

49. Конин, 770-781

Хоки 770

50. Камму, 781-806 Т

энъо 781

Энряку 782

51. Хэйдзэй, 806-809

Дайдо 806

52. Сага, 809-823

Конин 810

53. Дзюнна, 823-833

Тэнтё 824

54. Нинмё, 833-850

Дзёва 834

Кадзё 848

55. Монтоку, 850-858

Ниндзю 851

Сайко 854

Тэннан 857

56. Сэйва, 858-876

Дзёган 859

57. Ёдзэй, 876-884

Гангё 877

58. Коко, 884-887

Нинна 885

59. Уда, 887-897

Кампё 889

60. Дайго, 897-930

Сётай 898

Энги 901

Энтё 923

61. Судзаку, 930-946

Дзёхэй 931

Тэнгё 938

62. Мураками, 946-967

Тэнряку 947

Тэнтоку 957

Ова 961

Кохо 964

63. Рэйдзэй, 967-969

Анна 968

64. Энъю, 969-984

Тэнроку 970

Тэнъэн 973

Дзёгэн 976

Тэнгэн 978

Эйкан 983

65. Кадзан, 984-986

Канна 985

66. Итидзё, 986-1011

Эйэн 987

Эйсо 989

Сёряку 990

Тётоку 995

Тёхо 999

Канко 1004

67. Сандзё, 1011-1016

Тёва 1012

68. Гоитидзё, 1016-1036

Каннин 1017

Дзиан 1021

Мандзю 1024

Тёгэн 1028

69. Госудзаку, 1036-1045

Тёряку 1037

Тёкю 1040

Кантону 1044

70. Горэйдзэй, 1045-1068

Эйдзё 1046

Тэнги 1053

Кохэй 1058

Дзиряку 1065

71. Госандзё, 1068-1072

Энкю 1069

72. Сиракава, 1072-1086

Дзёхо 1074

Дзёряку 1077

Эйхо 1081

Отоку 1084

SUMMARY

The book, Heroes, Creators and Custodians oj Japanese Antiquity, is a series of biographies of the 4th-llth centuries' outstanding Japanese personalities.

Each historical period is represented by persons whose life and work reflect the most typical features of its culture and the psychological changes in personality. Much emphasis is on cultural continuity and mechanisms involved therein.

The chapters of the book are dedicated to an epic hero (Ya-mato Takeru: the Hero-Like Reality of the Character), statesmen (Prince Shotoku: A Statesman Devoted to Buddha, Sugawara Michizane: A Deification Tragedy), poets (Man'yoshu Poets: Poems for Society and a Society for Poems, Ki-no Tsurayuki: A Poet or A Poetaster?), Buddhist monks (Dokyo: The War and Peace of Two Theocracies, Kukai: Superb Calligraphy for Esoteric Policy), Buddhist legend makers and heroes of Buddhist legends (Buddhist Preachers: Wonder Makers), the author of the famous Tale of Genji (Murasaki-shikibu: a Non-Wasted Gift).

Each of the characters in the book made a notable contribution to culture of his country. Culture is understood as a dynamic interaction of soeio-historical and personal factors.

The author shows the turns, often dramatic, in the destinies of his heroes and eventually recreates the psychological background of a respective epoch.

The book analyses the ideas of time and space, life and death, ethic and aesthetic, virtue and sin, oi the human ideal, etc., and details the breakdown of the sanguinal kinship and the evolvement of medieval personality.

The book draws on medieval sources (historical, poetic, prose writings and religious texts). Therefore, one of the major topics of the book is the problem of text (the methods for its generation,

functioning and perception). The book maps out approaches to the analysis of Japanese literature as a complex of semantically different texts united by common typological features.